Guido de Ruggiero



# L'ETÀ DELL'ILLUMINISMO

*volume secondo*



Editori Laterza 1968

Nella « Biblioteca di cultura moderna »
prima edizione 1938
sesta edizione 1964

Finito di stampare nell'aprile 1968
nello stabilimento d'arti grafiche
Gius. Laterza & Figli Bari
975

*Capitolo Quinto*

# LEIBNIZ [1]

## 1.

### LA VITA E LE OPERE

Goffredo Guglielmo Leibniz nacque a Lipsia nel 1646. Rimasto a sei anni privo del padre, che era stato professore in quella università, si avviò agli studi sotto la guida materna, manifestando, fin dagli esordi, grande versatilità di attitudini, unita a tendenze autodidattiche. Giovanissimo s'iscrisse alla facoltà giuridica, conseguendo, al termine dei corsi (ma non a Lipsia dove li aveva iniziati, bensì ad Altdorf) il titolo di dottore *utriusque iuris*. Però, già in quegli stessi anni, egli cominciava a coltivare per suo gusto gli studi filosofici, seguendo le lezioni del Thomasius a Lipsia e del Weigel [2] a Jena. Da un curioso frammento autobiografico apprendiamo che, a soli 15 anni, passeggiando nel bosco di Rosendal, egli meditava se dovesse o no conservare le « forme sostanziali » degli scolastici [3]. Maturava già nel suo animo il conflitto tra

[1] Crediamo opportuno inserire a questo punto, tra l'illuminismo inglese e l'illuminismo francese, l'esposizione della filosofia del Leibniz. Siamo consapevoli che è un atto in certo modo arbitrario separare Leibniz dal movimento illuministico tedesco; ma una trasposizione molto più arbitraria è quella del Windelband, che colloca Leibniz dopo l'illuminismo francese. La nostra disposizione in qualche modo si giustifica considerando che la filosofia leibniziana s'innesta alla generale cultura europea, piuttosto che a quella tedesca in ispecie.

[2] Erardo, da non confondersi con Valentino Weigel.

[3] Lettera a Remond del 10 gennaio 1714 (*Opp. filos.*, edizione Gerhardt, III, 606).

gli antichi e i moderni: i suoi maestri lo avevano avviato allo studio di Aristotele e degli scolastici; ma gli scritti degli autori più recenti, specialmente dei cartesiani, lo attiravano invincibilmente. « Io ero penetrato molto avanti, egli ci ricorda, nel paese degli scolastici, quando le matematiche e gli autori moderni me ne fecero uscire ancor molto giovane. I loro bei modi di spiegare la natura meccanicamente mi conquistarono, ed io disprezzai con ragione il metodo di quelli che non impiegano che forme e facoltà da cui nulla s'impara. »[4] Agli scolastici egli doveva tuttavia tornare più tardi, quando, dopo una fugace professione di atomismo, egli poteva per propria esperienza convincersi che gli atomi e il meccanismo sono incapaci di darci il criterio di una spiegazione unitaria della natura, e avvertire per contrasto il bisogno di richiamare in vita e di riabilitare le disprezzate forme sostanziali; « ma in un modo che le rendesse intelligibili e separasse l'uso che se ne deve fare dall'abuso che se n'è fatto »[5]. In questo ritorno, che però non significa un abbandono delle conquiste dei moderni, ma una vasta sintesi del nuovo e dell'antico, sta il tratto più peculiare della futura filosofia leibniziana.

Gli scritti più giovanili ne lasciano appena presentire l'avviamento. Il *de Principio individui*, tesi universitaria composta nel 1663, non contiene più che il simbolo di ciò che sarà la metafisica del Leibniz: infarcito di citazioni e di argomenti *in forma*, esso è una mera esercitazione di stile aristotelico. E a quel primo lavoro altri ne tengon dietro, di argomento giuridico e logico, tra cui conviene ricordare il *de Arte combinatoria*, composto nel 1666, ma pubblicato molto più tardi, forse a insaputa dello stesso autore, che dà come l'abbrivio a una lunga serie di composizioni, rimaste in gran parte incompiute e informi, sull'arte logica dell'invenzione, escogitata da Lullo e perseguita da Leibniz con zelo infaticabile,

[4] *Système nouveau de la nature*, n. 2.
[5] *Système nouveau*, n. 3.

degno forse di miglior causa. Ma anche qui, come vedremo, dal proposito assurdo di voler trarre dalle regole di una combinazione quasi meccanica di segni mentali la luce della verità e della scoperta intellettuale, il genio di Leibniz saprà ricavare alcuni spunti profondi in servizio della metodologia scientifica e del calcolo matematico.

Una svolta decisiva nella formazione mentale del giovane Leibniz si dà nei quattro anni del suo soggiorno a Parigi, dal 1672 al 1676. L'occasione di questo viaggio fu offerta dalla sua conoscenza col barone di Boineburg, un eminente diplomatico tedesco, che lo introdusse alla corte dell'elettore di Magonza, e poi lo condusse al suo seguito in una missione diplomatica presso Luigi XIV. La missione, che aveva per scopo di distogliere il re di Francia dalla guerra contro l'Olanda facendogli balenare il miraggio di una spedizione in Egitto, fallì in pieno lo scopo; ma non fallirono le speranze del Leibniz di trarre profitto pei suoi studi dal soggiorno in un grande centro di cultura. Anzi, quando la missione si congedò, egli ottenne dal suo protettore di poter restare a Parigi, dove nel frattempo aveva stretto rapporti con alcune personalità eminenti della cultura, tra cui l'Arnauld, il Malebranche, e particolarmente lo Huygens, che lo iniziò alle matematiche superiori. Quando alla fine egli lasciò quella capitale, non solo era in grado di parlare e di scrivere correntemente il francese (ciò che in seguito giovò immensamente alla diffusione delle sue opere, redatte in massima parte in quella lingua), ma aveva anche acquistato piena padronanza delle scienze fisiche e matematiche, fino al punto di essere egli stesso inventore e innovatore in queste discipline. Risale infatti al 1676 la sua scoperta del calcolo infinitesimale che, più tardi, doveva procacciargli un'infondata accusa di plagio da parte dei fautori del Newton, reclamanti per il loro autore la priorità della scoperta stessa [6].

[6] È ormai assodato che alla scoperta del calcolo infinitesimale il Leibniz e il Newton sono tutti e due pervenuti per vie indipendenti, e che, se in ordine di tempo la precedenza spetta al Newton,

Ritornato in patria, poiché nel frattempo, essendo morto il Boineburg, erano venuti a cadere i suoi impegni con la corte di Magonza, egli entrò a servizio del duca di Hannover, Giovanni Federico di Braunschweig-Lüneburg, come bibliotecario e storiografo della dinastia. A questa sua carica si collegano annose fatiche filologiche e storiche, da lui condotte con grande alacrità, pur tra i molti altri, e più personali, suoi studi filosofici e scientifici. Tra il 1707 e il 1711, egli pubblicava gli *Scriptores rerum Brunsviciensium*, una raccolta di documenti riguardanti la casa di Braunschweig; e nel tempo stesso, egli veniva utilizzando quel materiale in un'ampia opera storica, gli *Annales Brunsvicienses*, dove narrava le vicende della dinastia regnante, e, attraverso di esse, ricostruiva tutta la storia dell'Impero. Quest'opera gli rimase però incompiuta: egli vi si rifaceva fin dalle età preistoriche della Germania, e il suo spirito ricco d'interessi molteplici e curioso di conoscere le cause più riposte e minute e di ricostruire in un tessuto continuo le serie infinite degli eventi, ne veniva ampliando il disegno e partico-

questi non pubblicò che molto più tardi i risultati delle sue ricerche. L'accusa di plagio contro Leibniz fu sollevata parecchi anni dopo, in base a una lettera del 1676 in cui il Newton, sollecitato dall'Oldenburg nell'interesse di Leibniz, dava un resoconto molto sommario della sua scoperta, nascondendo però la relativa formula in un anagramma in cui le lettere erano trasposte. Benché questa lettera fosse stata scritta nell'ottobre del 1676, essa non fu spedita prima del maggio del 1677. Dopo averla letta, Leibniz, nel giugno 1677, inviò a Newton un ragguaglio completo del proprio calcolo. La disputa sulla priorità e sul plagio sorse soltanto 22 anni dopo, nel 1699, da una insinuazione che il Leibniz avesse visto la lettera nel 1676, e rubato da essa l'idea. Leibniz si appellò direttamente a Newton perché lo discolpasse, ma non ne ebbe risposta. La quistione fu presa dagli amici di Newton con spirito partigiano e ostile; deferita alla Società Reale di Londra, della quale lo stesso Leibniz faceva parte, questa emise un verdetto ambiguo, in cui, pur scagionando in parte il Leibniz, faceva insinuazioni poco corrette sul suo carattere. « È difficile — osserva uno storico inglese — leggere la relazione senza un senso di vergogna, ed è difficile assolvere Newton dall'accusa di meschinità e d'ingenerosità nell'affare ». (W. CARR, *Leibniz*, 1929, p. 49. Vedi anche PIAT, *Leibniz*, 1915, pp. 131 sgg.).

larizzando l'esecuzione, in modo da renderne sempre più difficile il compimento. Sulla storiografia leibniziana sono stati recentemente espressi dei giudizi esageratamente elogiativi [7], fino al punto di ravvisarvi l'aspetto più originale del pensiero del filosofo [8]. In realtà, essa non sorpassa il livello delle composizioni erudite del tempo, anche per l'ordine annalistico con cui dispone il suo materiale. V'è tuttavia uno sforzo per risalire alle cause degli eventi, considerandole nel loro intreccio e nella loro azione più intima e riposta, e per ricercare monadisticamente nelle storie particolari i riflessi della storia universale: solo in questi limiti si può dire che la mentalità del filosofo si riveli nell'opera storiografica [9].

Tra le altre attività esplicate dal Leibniz al margine della pura filosofia nel periodo della maturità, meritano un cenno quelle di carattere politico-culturale e politico-religioso. Ad esse si connettono alcuni scritti satirici e polemici contro le ambizioni egemoniche di Luigi XIV, e i tentativi, in parte riusciti, per attrarre nell'orbita della cultura occidentale lo zar Pietro il Grande (di cui fu consigliere segreto) e per farlo promotore d'istituti scientifici e artistici. Lo stesso compito egli si propose con l'imperatore d'Austria e col re di Prussia, e ne vide il coronamento con la fondazione del Collegium Historicum Imperiale a Vienna e dell'Accademia delle Scienze a Berlino, di cui egli stesso fu il primo presidente. Ma la sua ambizione politica forse maggiore fu quella di ergersi ad arbitro e moderatore del secolare conflitto tra protestanti e cattolici. Vivendo in un paese protestante, e protestante egli stesso, ma sotto un sovrano cattolico (Giovanni Federico di Braunschweig), egli era collocato naturalmente al centro di una vasta rete di rapporti tra gli esponenti più illuminati e moderati della religiosità e della cultura, tendenti a escogitare qualche formula di compro-

[7] L. DAVILLÉ, *Leibniz historien*, 1909.

[8] F. OLGIATI, *Il significato storico di Leibniz*, 1929.

[9] E. FUETER, *Histoire de l'historiographie moderne*, 1914, pp. 392 sgg.; CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 1920, p. 234.

messo e di accordo. A questi piani egli contribuì con un abbozzo di *Systema theologicum* e con un saggio *Sui metodi di riunione*; ma più specialmente con un'attiva corrispondenza col Bossuet, il maggiore rappresentante, in quel tempo, dell'indirizzo cattolico. Tutto questo affaccendamento però non condusse a nessun risultato positivo: da parte cattolica, almeno, non v'era nessuna intenzione di transigere; e forse la sola ragione per cui il Bossuet protrasse la corrispondenza fu la speranza da lui concepita di effettuare in Leibniz una conversione illustre; ma questi si sottrasse all'adescamento, ben comprendendo che quell'epilogo lo avrebbe inutilmente compromesso e avrebbe forse pregiudicato irrimediabilmente la causa di cui s'era fatto campione[10].

In mezzo a queste e ad altre attività più o meno essoteriche del nostro filosofo, si è svolta ed è maturata la sua filosofia, che ha avuto la propria espressione, parte per il temperamento stesso dell'autore, parte per la necessità di rubare il tempo alle altre cure, in brevi e rapsodici scritti, che hanno servito di occasione e di base a una vastissima corrispondenza, la quale col pungolo continuo del contrasto polemico ha giovato a sviluppare e a organizzare il nucleo originario di pensiero. Si sarebbe tentati di dire, ed è stato anzi detto, che, nell'economia generale della vita del Leibniz, quella filosofia che oggi è per noi il documento massimo del suo genio, non fosse per lui che un'occupazione secondaria e complementare. Con maggior verità bisogna invece dire che, se l'espressione era frammentaria e forse di secondaria importanza, l'impulso mentale da cui procedeva era non solo continuo, ma anche centrale e dominante; e che da esso traevano luce e forza, insieme coi brevi scritti consegnati alla

[10] A questo proposito il L. scriveva al langravio Ernesto di Hessen nel 1684: « Se fossi nato nella chiesa di Roma, non ne uscirei se non quando ne fossi scacciato, perché forse mi rifiuterei di sottoscrivere a certe opinioni comuni. Ma, ora che sono nato ed elevato fuori di quella comunione, credo non sia sincero né sicuro offrirmi d'entrarvi, quando si sa che non vi si sarebbe forse ricevuti se si scoprisse il proprio cuore ».

stampa o allo posta, tutte le altre attività di Leibniz, espressioni anch'esse, a loro modo, della sua filosofia.

Tra gli scritti a noi pervenuti, le prime tracce di un pensiero originale, che comincia a districarsi dalle pastoie della scuola, possono osservarsi in una lunga lettera al Thomasius, scritta nel 1669. Ma, perché quei cenni si convertano in un principio organico di sviluppo e in una forza attiva di assimilazione di tutti gl'interessi della vita e della cultura, trascorre quasi un ventennio di meditazioni. Solo nel 1686 si ha il vero esordio del sistema con uno scritto senza titolo, che doveva servire al Leibniz di base per uno scambio d'idee con l'Arnauld, ed a cui l'editore moderno ha dato il nome di *Discours de Métaphysique* [11]. Da questa prima redazione alla seconda, contenuta nel *Système nouveau de la nature*, passano quasi dieci anni (1695): il pensiero nel frattempo s'è precisato e fissato, perdendo però in questo lavoro di determinazione un po' di quello slancio vitale che rende più suggestivo il precedente *Discours*. E finalmente, la terza e ultima redazione del sistema si ha con la *Monadologie* (1714), che precede di qualche anno la morte del filosofo, e che rappresenta lo sforzo più potente per condensare in pochi tratti incisivi ed epigrammatici i concetti informatori della nuova filosofia, come s'erano venuti organizzando e approfondendo nell'ultimo ventennio di meditazioni.

Queste tre redazioni fondamentali sono come la trama su cui s'è trapuntata una miriade di scritti minori, pubblicati in riviste e in atti accademici; e le une e gli altri, come s'è già accennato, son serviti di occasione e di base a un'estesissima corrispondenza scientifica. Così dal *Discours de Métaphysique* scaturiva uno scambio di lettere importantissime con l'Arnauld; il *Système nouveau de la nature* apriva una lunga polemica col Bayle; alla composizione della *Monadologie* teneva dietro, pur senza rapporti d'immediata derivazione da essa, ma non senza in-

[11] Desunto da una lettera di Leibniz al langravio Ernesto di Hessen-Rheinfels (febbraio 1686) in cui dice di aver scritto « un petit Discours de métaphysique » per presentarlo ad Arnauld.

tima connessione di problemi, la corrispondenza col newtoniano Clarke. Si aggiungano a questi epistolari quelli col De Volder, con l'Hartsocker, col des-Bosses, col Malebranche, col Foucher, col Burnett, con lady Marsham, col Bourguet, col Remond, con l'elettrice Sofia, con la regina Sofia Carlotta e con molti altri corrispondenti: ogni lettera o serie di lettere pone a foco un problema o un gruppo di problemi; ognuna, dal suo punto di vista, dà una prospettiva diversa del sistema, e le singole prospettive, intrecciandosi e intersecandosi, creano per l'interprete un groviglio di nuovi problemi, che forma nel tempo stesso l'attrattiva e la difficoltà dell'esegesi leibniziana.

Un'esposizione sistematica e organica che, in una prospettiva veramente centrale, abbracci e superi tutte le prospettive parziali, il Leibniz non ci ha lasciato. Tra gl'innumerevoli suoi scritti, due soli raggiungono, per mole, l'estensione di un volume ed hanno l'ambizione di elevarsi a sintesi, almeno parziali, del sistema: i *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* e la *Théodicée*. Ma sono degli scritti anch'essi polemici e occasionali, dove il vigore mentale, che nelle composizioni più brevi appare concentrato e raccolto, troppo spesso si diluisce e si disperde. I *Nuovi Saggi* non sono, in fondo, che una serie di lunghe annotazioni ed obbiezioni al *Saggio* del Locke. Composti saltuariamente, erano pronti per la stampa nel 1705; ma non furono pubblicati e rimasero a lungo giacenti tra i manoscritti leibniziani, fino a che, sessant'anni dopo, il Raspe li trasse alla luce. La morte del Locke, avvenuta nel 1704, parve al Leibniz una ragione plausibile per giustificare la mancata pubblicazione; ma è stato osservato che la morte del Bayle non gl'impedì di pubblicare, più tardi, la *Teodicea*, che pure non era se non una lunga polemica con quello scrittore. Forse la più vera ragione per cui i *Nuovi Saggi* rimasero inediti è che nel frattempo il Leibniz, trovandosi coinvolto nell'acrimoniosa disputa coi newtoniani a proposito del calcolo infinitesimale, non volle dare nuova esca al fuoco, con l'attaccare pubblica-

mente anche l'altro dei due grandi campioni del pensiero inglese [12].

Considerando i *Nuovi Saggi* come uno scritto occasionale e polemico, non se ne vuole tuttavia sottovalutare l'importanza. Vi sono in essi intuizioni nuove e profonde, da cui la filosofia moderna trarrà inesauribile alimento; ma nel loro insieme, essi sono ben lontani dal darci una veduta sintetica del pensiero leibniziano. Vi manca infatti uno svolgimento autonomo del sistema dal proprio centro; ma, redatti come sono in forma di note a un sistema diverso, ne seguono quasi dall'esterno la linea dimostrativa e ne accettano passivamente il modo di porre e di connettere i vari problemi, sì che troppo spesso le parti meramente strutturali sopraffanno le intuizioni vive germinanti qua e là, dove le quistioni poste dal Locke erano più congeniali col temperamento filosofico del commentatore. L'impressione finale che si trae dalla lettura di essi è che la loro efficacia sia incomparabilmente minore di quella di altri scritti più rapidi e incisivi, nati di getto da un'ispirazione personale. Questa impressione è riconfermata anche dall'altro, ampio volume composto dal Leibniz, l'unico che egli abbia pubblicato: la *Teodicea* (1710). Questa pure ebbe un'origine occasionale, dalle conversazioni tenute nel circolo della regina Sofia Carlotta di Prussia, sul tema della bontà di Dio, della libertà dell'uomo e della origine del male [13]. E, poiché il Bayle era stato il principale contraddittore delle tesi leibniziane sui rapporti tra la provvidenza divina e la personalità morale dell'uomo, il libro prese l'indirizzo e il tono di una lunga polemica col Bayle. Se nei *Nuovi Saggi* il nesso sistematico era dato dallo schema dell'opera del Locke, nella *Teodicea* anche questo esterno appoggio veniva a mancare; e difatti il libro risulta da una giustapposizione di parti ricucite alla meglio, e trae la sua unità piuttosto dal

[12] W. CARR, *Leibniz*, p. 45.

[13] Lettera a Burnett, 1710, G., III, 321: la maggior parte di quest'opera, egli dice, è stata fatta *par lambeaux*.

generico tema che raccoglie sotto di sé quelle parti, che non da un principio organico di svolgimento.

Lo stesso Leibniz era conscio di queste deficienze e vagheggiava di potere un giorno, appena libero dai suoi ponderosi lavori di erudizione storica, dare al pubblico un'esposizione compiuta della propria filosofia; ma non poté mai adempiere questo voto. Colpa di esterne contingenze o di un'incapacità profonda a eseguire un'opera di vasto respiro? Se noi esaminiamo quelli tra i suoi scritti dov'è almeno abbozzato il tentativo di un'esposizione sistematica (eccettuata forse la sola *Monadologia*), siamo subito colpiti da un certo loro carattere essoterico; anzi, osiamo dire, da una certa superficialità, quasi che lo sforzo per coordinare e per armonizzare si eserciti a spese del lavoro in profondità. Ora, il pregio incomparabile del Leibniz si rivela appunto in questo lavoro, che da infiniti sondaggi trae alla luce una grande ricchezza d'intuizioni nuove, per la maggior parte allo stato quasi fluido, folgoranti, ma spesso effimere, non coordinate e non sempre coordinabili con la struttura generale e apparente del sistema. Noi possiamo immaginare che la confusa coscienza dell'impossibilità di contenere e fermare in uno schema questa ricchezza rapsodica di intuizioni abbia distolto il Leibniz dallo scrivere il suo libro definitivo; ma qualunque sia il valore della nostra congettura, è certo almeno che la considerazione di fatto su cui essa è fondata non ci fa rimpiangere che quel libro non sia stato scritto, ed anzi ci spinge ad esplorare con ardore i minimi frammenti, le più insignificanti lettere, gli appunti gettati giù alla svelta e poi dimenticati sullo scrittoio, nella fiducia di trovarvi spesso delle gemme rare, che invano cercheremmo nelle opere più elaborate, composte per il gran pubblico.

È così che l'archivio leibniziano di Hannover, prodigiosa miniera in cui è raccolta alla rinfusa la materia di cento volumi, a misura che veniva esplorato da pazienti ricercatori, ha suscitato un interesse sempre più vivo, e coi suoi nuovi ritrovati ha posto l'esigenza di nuove rico-

struzioni, più approfondite e più comprensive della filosofia del Leibniz. Intorno al 1830-40 l'Erdmann vi attinse la materia per la raccolta di un gruppo di opere in un grosso volume [14]; tra il 1859 e il 1875 il Foucher de Careil ne trasse sette volumi; seguì poi l'edizione del Gerhardt (1875 e sgg.) che, anche in sette volumi, riunì i principali scritti filosofici, mentre già in altrettanti aveva raccolti gli scritti matematici e scientifici (1848-63). Questa edizione, che è tuttora la base degli studi leibniziani, è ben lungi dall'essere completa. Bisogna aggiungervi gli scritti storico-politici, editi dal Klopp (1864-84); gli opuscoli e i frammenti inediti pubblicati dal Couturat (1903); gli scritti tedeschi da Schmied-Kowarzik (1916); i saggi filosofico-giuridici dal Mollat (1885); e ancora altri testi editi dal Jagodinski (1913); dal Baruzi (1905); dallo Schrecker (1934). Gl'inconvenienti di tanta dispersione sono evidenti; e si aggiunga che in tutte queste edizioni non è stato neppure pubblicato per intero il materiale manoscritto della Biblioteca di Hannover. Si spiega di qui che sia stata sentita l'esigenza di una esplorazione più completa e di un piano sistematico di edizione, che abbracciasse ordinatamente tutta l'opera del Leibniz. Un tale compito, a cui erano impari le forze di un solo individuo, è stato assunto dall'Accademia prussiana delle scienze, che da alcuni anni si è accinta a una monumentale edizione in quaranta volumi, dei quali finora cinque soltanto hanno visto la luce.

Ad Hannover il Leibniz trascorse gli anni della sua maturità, in una operosità intensa ma tranquilla, interrotta di tempo in tempo da qualche viaggio, in Italia, a Berlino, a Vienna, per raccogliere i documenti della sua storia, per presiedere l'Accademia delle scienze, per adempiere a incarichi diplomatici. Negli ultimi anni, che pur son quelli della sua produzione filosofica più profonda (come testimoniano la *Monadologia*, la polemica col Clarke

[14] Già nel '700 era stata tentata un'edizione di tutte le opere, dal Dutens, nel 1768, in 6 volumi.

e le lettere dello stesso periodo), egli ebbe la tristezza di assistere al rapido declinare della sua fama. Il pubblico europeo si veniva nel frattempo orientando verso la scienza del Newton e la filosofia del Locke; mentre la speculazione leibniziana, poco nota nei suoi motivi più intimi e ricchi di avvenire, cominciava ad apparire, col suo facile finalismo ottimistico, come il simbolo di un'età oltrepassata. Gravi amarezze non furono risparmiate al vecchio filosofo dai suoi regali patroni. Morta la regina Sofia Carlotta di Prussia, figlia dell'elettore di Hannover, e poi sua madre, l'elettrice Sofia, che erano state grandi protettrici del Leibniz, questi ebbe a subire il crescente sfavore del duca Giorgio Federico, che fu poi coronato re della Gran Bretagna col nome di Giorgio I. Invano egli sperò di potersi trasferire col suo sovrano in Inghilterra; ebbe anzi espresso divieto di muoversi da Hannover, perché il re vedeva nei suoi viaggi dei pretesti per sottrarsi al compito di storiografo della dinastia, che formava la sua principale mansione presso la corte. Quasi da tutti trascurato e dimenticato, egli morì sulla fine del 1716; e anche la morte non scosse dal suo nome l'oblio; il solo Fontenelle ne tessé l'elogio nell'Accademia delle scienze di Parigi.

Ad un risveglio postumo della sua fama contribuì più tardi il Wolff, con una libera, ma sistematica e scolastica riesposizione della sua filosofia, che incontrò grande favore nelle università germaniche, di cui appagava le esigenze didattiche, grazie a una diligente partizione della materia e a un disciplinato abito di tradurre i concetti informatori in definizioni ed argomenti in forma. Al sorgere del criticismo kantiano i libri del Wolff facevano ancora testo nelle accademie; e lo stesso Kant se ne serviva come base e argomento delle sue lezioni. Certo, i temi più vivi della filosofia leibniziana sfuggivano dagli schemi scolastici della sistemazione del Wolff, tanto più che essi erano originariamente germinati nel pensiero del loro autore quasi a malgrado di ogni esigenza sistematica. Ma la pubblicazione dei *Nuovi Saggi* avvenuta nel 1765,

e l'interesse che essa accese di una più diretta conoscenza delle altre parti dell'opera, ravvivarono dall'interno quella comprensione che il Wolff aveva iniziato, movendo dalla struttura esterna ed architettonica. Questo lavoro di approfondimento non doveva essere ormai più intermesso: l'avvento del Criticismo rivelava in Leibniz un immediato precursore, e più tardi lo sviluppo spiritualistico e idealistico della Critica rivelava ancora nello stesso Leibniz delle decisive istanze metafisiche consentanee ai nuovi indirizzi speculativi. Così l'interesse del pensiero tedesco dell'Ottocento per il Leibniz non si è mai più eclissato. Ma anche a quei paesi, come la Francia, a cui la filosofia kantiana e postkantiana è stata sempre, in qualche modo, estranea, il Leibniz ha potuto offrire, nella forma più accessibile di una sintesi psicologico-metafisica, un analogo indirizzo speculativo. Non è una esagerazione il dire che tutta la filosofia francese dell'Ottocento, dal Maine de Biran al Ravaisson e alle scuole spiritualistiche, che da lui si ramificano, è attraversata e permeata da una viva corrente di leibnizianismo.

## 2.

### LETTERATURA LEIBNIZIANA

È stato detto — ed era del resto un'ovvia constatazione — che il sistema delle monadi ha avuto una serie di formulazioni a loro volta monadistiche. Ciascuno scritto del Leibniz è una prospettiva diversa del sistema da un punto di vista particolare, e perciò esso non può sommarsi con gli altri per poterci dare una veduta dell'insieme, ma deve in qualche modo esser neutralizzato e integrato con gli altri in un punto di vista superiore. Perciò quel carattere monadistico viene inevitabilmente a estendersi dagli scritti del Leibniz alle ricostruzioni degli storici, ciascuna delle quali ha il suo punto di vista proprio nel prospettare e nel fondere insieme l'immenso

materiale offerto dalle fonti. S'è creata così, secondo l'espressione di un interprete [15], tutta una serie di « prospettive » leibniziane, destinata ad arricchirsi sempre più, a misura che l'interessamento degli studiosi s'è venuto spostando, dallo schema architettonico del sistema, al mobile contenuto di esso, cioè a quei problemi particolari che, di volta in volta, ne rompono la composta e armonica struttura e che, collocati in primo piano, danno un diverso orientamento all'insieme.

Da questo angolo visuale, si può fare una netta cesura, nella vasta letteratura leibniziana, tra la parte che per il tempo e, più ancora, per la mentalità degli autori, appartiene all'Ottocento e quella che appartiene al nostro secolo. Nell'una prevale lo spirito sistematico e architettonico, conforme a una certa visione, per così dire, dinastica dei sistemi filosofici, ciascuno dei quali forma un rigido blocco e come un indivisibile gradino di una scala. Prevale nell'altra il gusto dei problemi più individualizzati, e intorno ad essi, come centri di orientamento o nuclei di sviluppo, si cerca di raggruppare la pluralità degl'interessi sistematici. Ne risultano, così, rispettivamente, delle visioni panoramiche o degli scorci suggestivi ma parziali; in termini di movimento, il processo del pensiero viene rappresentato, là con la sua traettoria, qui con le sue forze generatrici.

Le ricostruzioni più complete della filosofia leibniziana che la storiografia dell'Ottocento ci ha lasciato son quelle di Kuno Fischer [16] e di Emilio Boutroux [17]. Diverse per ampiezza e per criteri di valutazione di singoli aspetti del sistema, esse hanno in comune la stessa tendenza architettonica e la stessa cura di armonizzare le apparenze discordanti di quella filosofia: nel che si può osservare come il prolungamento, a distanza, degli sforzi compiuti dal Leibniz per comporre in unità le tumultuanti intui-

[15] D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese*, ecc., 1925.

[16] K. FISCHER, *Gesch. d. n. Philos.*; II, *G. W. Leibniz u. s. Schule*, 1855.

[17] E. BOUTROUX, *La Monadologie*, 1881 [2] (1930 [3]).

zioni della sua mente. Ma, fin dall'inizio del nostro secolo, la bella unità armonica è stata violentemente spezzata da una serie di vedute antinomistiche, che hanno rimesso in quistione tutti i problemi dell'esegesi leibniziana. Ha cominciato il Russell [18] col contestare le precedenti interpretazioni metafisiche, e col considerare la logica come il principio generatore del sistema. Fondandosi principalmente sugli scritti logici dell'età giovanile del Leibniz e sulla corrispondenza con Arnauld, egli ha creduto di poter ricondurre tutto il sistema a poche proposizioni elementari. Dal carattere dei giudizi di predicazione, secondo il quale in ogni giudizio vero e affermativo il predicato è contenuto nel soggetto, egli ha voluto argomentare che tutto il sistema segue un indirizzo analitico, per il fatto stesso che quel carattere trae evidentemente la sua origine dal principio d'identità e che il contenuto rappresentativo di ciascuna monade è incluso in essa come una somma di predicati in un soggetto. Tuttavia i giudizi esistenziali si sottraggono a questo schema, perché l'esistenza non è un predicato logico, ma un dato di fatto non deducibile; di qui l'esigenza, per Leibniz, di porre accanto al principio analitico d'identità un principio sintetico di ragion sufficiente, che salva i fenomeni, ma a prezzo della coerenza logica del sistema. Per questa via, l'esposizione del Russell si conclude in una serie di antinomie e di dilemmi, perché tutte le esigenze del pensiero leibniziano che sconfinano dall'identità analitica sono ritorte contro di esso, come altrettante prove di interna contraddizione. Così, per esempio, il Russell nega la legittimità del pluralismo delle monadi, ponendo a Leibniz il dilemma che: o la pluralità risiede solo nel soggetto che percepisce, e allora non può esservi pluralità dei soggetti percipienti, quindi crolla tutta la dottrina delle monadi; o la pluralità non risiede soltanto nel soggetto percipiente, e allora vuol dire che vi sono dei predicati che non rientrano nella sfera di un soggetto.

[18] B. RUSSELL, *A critical exposition of the philos. of L.*, 1900 (tr. franc., 1908).

Allo studio del Russell, unilaterale, ma ricco di osservazioni acute che s'impongono alla considerazione dello storico, ha tenuto dietro quello del Couturat [19], anche più radicale nel suo sforzo di costringere il sistema negli schemi della logica. Da alcuni importanti opuscoli e frammenti leibniziani scoperti nella biblioteca di Hannover e da lui stesso raccolti in volume, il Couturat ha potuto mostrare che anche il principio di ragion sufficiente si riconduce per Leibniz al principio d'identità, e che pertanto una ferrea necessità logica stringe nelle sue maglie, così le verità eterne come le verità di fatto, le esistenze contingenti, le azioni libere, ecc. Ma allora, come si spiega lo sforzo costante di Leibniz per distinguere le une dalle altre, anzi per opporle reciprocamente? Si spiega non più come un'intima contraddittorietà del sistema, bensì come un tentativo dell'uomo-Leibniz, con la sua religiosità positiva, col suo sentimento morale, di evadere dalle conseguenze del suo stesso pensiero. La coerenza panlogistica del sistema vien salvata a prezzo della coerenza umana dell'autore.

Queste conclusioni, pur nel loro eccessivo radicalismo, hanno avuto storicamente il merito di segnalare un aspetto del sistema che il Leibniz col suo prudenziale riserbo aveva voluto porre in ombra, ma che meritava di essere posto in luce: lo spinozismo. È noto che egli conobbe personalmente lo Spinoza nel viaggio di ritorno da Parigi in patria (nel 1676), e che non solo ebbe dei colloqui con lui, ma poté prendere visione e appunti del manoscritto dell'*Etica*. Più tardi, egli ha sempre ostentato, in pubblico, di guardar dall'alto l'aborrito giudeo, la cui vicinanza avrebbe potuto comprometterlo nella considerazione dei benpensanti, alla quale mostrava di tener molto. Ma un profondo influsso spinoziano è patente nella struttura logico-matematica della sua metafisica, nella sua concezione dei « possibili » come esistono nella mente divina, nel meccanismo metafisico che trae i possibili al-

[19] L. COUTURAT, *La logique de Leibniz*, 1901.

l'esistenza, nel rapporto delle monadi con Dio. E questo spinozismo, da semplice influsso, è stato elevato a forza direttrice o generatrice dell'intera filosofia leibniziana in uno studio del Piat [20]. Non v'è forse ragione di credere — esso ci dice — che il mondo sia lo sviluppo eterno di un identico principio, da cui si spiega una moltitudine d'individualità d'ordine diverso, nel modo stesso in cui le forme del pensiero escono dal pensiero e si distinguono da esso, pur restandogli immanenti? A questo quesito, esso soggiunge, il Leibniz non oppone in nessun luogo una risposta negativa. Anzi, è nel senso dell'unità che egli inclina. La creazione non è forse per lui una fulgorazione delle idee divine, una emanazione degli intelligibili, che si fa in Dio stesso sotto il libero sforzo della sua volontà? Leibniz, in conclusione, è molto vicino a Spinoza, e prepara Schelling, specialmente quello della filosofia della rivelazione [21]. L'errore del Piat è di non vedere la contropartе dello spinozismo, o anzi di degradare al livello di un'ipocrita simulazione tutti gli sforzi del Leibniz per salvare l'individualità, la libertà, la contingenza, quindi le ragioni essenziali del pluralismo, dalla ferrea morsa del monismo spinoziano.

Con l'indirizzo logico del Russell e del Couturat ha un'affinità solo molto estrinseca l'interpretazione del Cassirer [22], che prende essa pure la sua insegna dalla logica. Mentre i due primi, infatti, muovono dalla logica formale dei giudizi di predicazione, il Cassirer invece tenta di comprendere il Leibniz alla luce della logica « funzionale » della dottrina della conoscenza. Egli vuol ridurre al minimo gli aspetti realistici e puntualizzati della monadologia, considerando le monadi come rapporti o connessioni funzionali e l'armonia prestabilita come universale ordinamento e corrispondenza reciproca delle leggi individuali che reggono le singole monadi. Così la metafisica

[20] PIAT, *Leibniz*, 1915.
[21] PIAT, *op. cit.*, p. 207.
[22] E. CASSIRER, *Leibniz' System in seinen wissensch. Grundlagen*, 1902.

leibniziana si scioglie in un criticismo *avant la lettre*, anzi in un criticismo reinterpretato secondo i criteri scientifico-matematici della scuola di Marburgo, a cui il Cassirer era strettamente legato quando scriveva il suo giovanile volume. Anche qui, vi sono dei motivi apprezzabili, perché non si può negare che l'approfondimento del concetto di monade e dell'idealità del suo contenuto abbia spinto il Leibniz ad allontanarsi dal troppo corpulento realismo metafisico con cui aveva esordito; ma si può forse asserire, in base alle fonti, che questo realismo sia stato messo completamente da parte? E non v'è piuttosto, nella sua persistenza tenace, la ragione di quelle continue interferenze che rendono tanto difficili gli scritti leibniziani dell'ultimo decennio?

La riaffermazione del realismo contro il mero funzionalismo, e in generale, della direttrice « metafisica » del sistema, contro la direttrice « logica », è stata una reazione salutare di alcuni interpreti più recenti, dal Kabitz [23] al Barié [24], alle esagerazioni che abbiamo segnalate. Il Kabitz ha assalito gli avversari nella loro stessa roccaforte, mostrando che, fin dagli esordi della sua speculazione, il Leibniz ha inteso anche i princìpi logici in un significato metafisico-cosmologico. La logica dunque ha un'importanza secondaria e non primaria; la tesi del Couturat dev'essere invertita. E questa inversione conferisce, per il Kabitz, un nuovo valore di attualità alla interpretazione di Kuno Fischer, del quale perciò egli si è fatto rieditore e commentatore [25], ponendo in evidenza, polemicamente, la « generatrice » metafisica del sistema, che per il Fischer era invece un dato pacifico.

Un altro gruppo di « prospettive » leibniziane muove da un tutt'altro angolo visuale, ponendo a fondamento del sistema un interesse di natura religiosa. E anche qui le vie dell'indagine si ramificano. Dal Baruzi [26] e dal Car-

[23] W. KABITZ, *Die Philos. des jungen Leibniz*, 1909.
[24] G. E. BARIÉ, *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, 1933.
[25] FISCHER-KABITZ, *G. W. Leibniz*, 1920 [5].
[26] J. BARUZI, *L. et l'organization religieuse de la terre*, 1907; *Leibniz*, 1909.

lotti[27], che hanno messo in luce in maniera alquanto generica la religiosità del Leibniz, al Petersen[28], che l'ha vista in rapporto con la scolastica protestante dei paesi germanici, allo Schmalenbach[29], che ha voluto determinarne l'influsso speculativo nella forma più stravagante, allo Heimsoeth[30], che ne ha còlto il motivo più profondo, è tutta una serie di variazioni intorno al medesimo tema. Certamente, il concetto della monade come un mondo chiuso, « senza finestre », più che nel principio logico per cui *praedicatum inest subjecto*, trova la spiegazione profonda della sua genesi nel sentimento religioso dell'incomunicabilità dell'esperienza intima e della solitudine dell'anima di fronte a Dio (« come se non vi fossero che Dio ed essa »). Ed anzi, negato ogni influsso di una monade sopra un'altra, resta, unica connessione immediata di vita, il rapporto dell'anima con Dio, che rivela una stretta affinità con l'intuizione del misticismo protestante. Perciò ha avuto ragione lo Heimsoeth, al quale dobbiamo questi suggestivi rapporti, a porre in rilievo le fonti mistiche del leibnizianismo, dallo Eckart al Weigel. Ma non bisogna dimenticare che questo contenuto mistico ha subìto nel Leibniz un profondo processo di razionalizzazione, in cui sta propriamente l'originalità del filosofo. E non bisogna d'altra parte sforzar troppo il motivo religioso, per non correre il rischio di deformarlo. È ciò che non ha saputo intendere lo Schmalenbach, il quale ha attribuito al sistema un'origine composita, di aritmetismo e di calvinismo. Così, non solo la pluralità delle monadi si spiega col concorso delle quantità discrete dell'aritmetica, ciascuna delle quali alberga, per così dire, un'anima calvinistica; ma anche il concetto dell'armonia prestabilita risulta egualmente composto di ordine matematico e

[27] CARLOTTI, *Il sistema di Leibniz*, 1923.

[28] P. PETERSEN, *Gesch. d. aristot. Philos. im protest. Deutschland*, 1921.

[29] H. SCHMALENBACH, *L.*, 1921.

[30] H. HEIMSOETH, *Die sechs grossen Themen der abendland. Metaph. und der Aussgang des Mittelalters*, 1922.

di predestinazione calvinistica. Questa tesi, svolta dallo Schmalenbach con prolissità stucchevole, pone in essere una di quelle storie, il cui soggetto sembra non stare né in cielo né in terra, ma in una specie d'inconsistente limbo, come su per giù tutte le storie uscite, al pari di essa, dal circolo della scuola di Stefano George.

Anche contro queste derivazioni eccentriche o allotrie della filosofia leibniziana vale la rivendicazione delle sue origini schiettamente speculative e metafisiche, della quale testé parlavamo. Ma se è facile mettersi d'accordo sopra tali premesse, il disaccordo risorge, non appena si vuol determinare la natura propria di quella metafisica. È un'ontologia, nel senso più dommatico della parola? O è uno spiritualismo idealistico, che risolve in meri fenomeni e in ordinamenti ideali della mente tutto ciò ch'è corporeo e materiale? Il Windelband [31] inclina verso questa seconda veduta, ma è costretto a trascurare una parte notevole delle fonti, che non comporta l'esclusivo predominio di questa interpretazione, come ha mostrato il Barié. E ancora: quando s'è accettata la veduta idealistica, v'è nuovamente luogo a distinguere tra un idealismo soggettivo che fa delle cose i fenomeni del soggetto percipiente e un idealismo oggettivo che fa dei fenomeni le manifestazioni delle cose in sé o i *phaenomena Dei.* L'uno e l'altro hanno forti argomenti nelle fonti; tuttavia, non così forti, che l'uno possa scalzare definitivamente l'altro.

Questi contrasti ed altri numerosi nei quali ci imbatteremo nel corso della nostra ricostruzione, hanno suggerito a un recente storico tedesco, il Mahnke, che ci ha dato una pregevole rassegna della letteratura leibniziana [32], l'idea di dividere le esposizioni del sistema in due gruppi, antinomistiche e armonistiche, a seconda che considerano come irriducibili le antitesi e le dissonanze degli indirizzi mentali che s'incontrano in esso, o che credono possibile

[31] W. WINDELBAND, *Die Gesch. d. n. Philos.*, 1911 [5] (traduzione ital., vol. II).

[32] D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925.

rifonderle, conforme allo spirito animatore del sistema stesso, in una superiore unità. Tipicamente antinomistica è, per esempio, la citata ricostruzione del Russell. Altre, pur cercando di armonizzare, sono costrette ad arrestarsi di fronte ad alcuni contrasti, ultimi e inconciliabili. Così lo Schmalenbach vede nel monismo e nel pluralismo, nel nesso di continuità e nelle unità discrete, due opposizioni che non possono essere in alcun modo colmate. E anche i concetti di idealità e di fenomenalità gli appaiono ora convergenti, ora divergenti. A conclusioni non dissimili giunge lo Heimsoeth [33] che oscilla a lungo tra l'interpretazione realistica e quella idealistica, concludendo col giudicare impensabile il dualismo delle sostanze puramente spirituali e dei loro attributi corporei. Anche un recente scritto italiano di S. del Boca [34] è tutto attraversato dal sentimento di un invincibile contrasto tra una logica dell'identità, che spinge il Leibniz verso lo spinozismo, e una filosofia della contingenza che lo trae ad affermazioni nuove e originali del principio teleologico della ragion sufficiente, della libertà divina e umana, della produttività spontanea delle sostanze spirituali.

A questi antinomismi, il Mahnke oppone una veduta unitaria e sintetica del sistema, che si riconnette alle grandi esposizioni dell'Ottocento, e si sforza anzi di sorpassarle, dando all'unità il valore di un superamento dialettico dei contrasti che la critica degli ultimi decenni ha posto in luce. Purtroppo alla sua rassegna della letteratura leibniziana non ha fatto sèguito la promessa ricostruzione, da questo punto di vista più comprensivo, del sistema; sicché noi non possiamo renderci conto in quale misura egli avrebbe potuto adempiere il suo compito. Certo, è segno di fedeltà ai princìpi ispiratori della filosofia leibniziana sforzarsi di armonizzare i contrasti; ma altra cosa sono i contrasti di cui lo stesso Leibniz era consapevole e che consapevolmente egli ha cercato di supe-

[33] H. HEIMSOETH, *Die Methode der Erkenntniss bei Descartes und Leibniz*, II, 1914.

[34] S. DEL BOCA, *Finalismo e necessità in Leibniz*, 1936.

rare; altra cosa quelli che nascono dalle sue nuove intuizioni e soluzioni, e che il tempo soltanto, con un ulteriore processo di sviluppo, ha potuto rivelare. Una dottrina dell'armonia non è necessariamente armonica nelle sue parti e nei suoi risultati finali. Anticipando sommariamente le conclusioni della nostra prossima indagine, possiamo dire che la concezione leibniziana delle monadi e dell'armonia prestabilita dirimeva il dualismo storico del cartesianismo e si sforzava di armonizzare l'esigenza unitaria della filosofia spinoziana con l'esperienza pluralistica di una molteplicità indipendente di centri di vita e di coscienza. Il meccanismo fisico della sostanza estesa si conciliava così col dinamismo teleologico della sostanza pensante. Ma l'approfondimento del nuovo concetto della monade dimostrava a poco a poco l'impossibilità di una coesistenza puntuale, realisticamente intesa, di monadi: quindi la pluralità veniva ricacciata nel dominio di una idealità, di un mondo rappresentato o pensato, che doveva finir con l'assorbire buona parte della originaria ontologia. E, in virtù dello stesso approfondimento, i concetti di materia, di azione meccanica, di movimento, dovevano subire una revisione radicale, per spogliarsi di quelle parti del loro primitivo realismo che risultavano incompatibili con gli sviluppi spiritualistici della monadologia. In questo lavoro di revisione e di riadattamento, il Leibniz si è spinto molto innanzi negli ultimi anni; ciò che conferisce un estremo interesse ai suoi scritti posteriori al 1700. Egli però non si è spinto così avanti da sconfessare, o almeno da riassorbire totalmente nella nuova visione la precedente fase speculativa del meccanismo fisico e del realismo psicologico. Di qui, una certa coesistenza acritica del nuovo e dell'antico, che offre un più che giustificato fondamento alle interpretazioni antinomistiche dei critici contemporanei. Tuttavia, dal punto di vista genetico dal quale ci poniamo, quei contrasti appaiono molto meno gravi e irriconciliabili che non quando sono proiettati sopra un piano mentale rigido e immobile. Essi sono contrasti vitali, che nascono dall'attività

stessa di un pensiero che non s'appaga delle conquiste già fatte e che nell'atto stesso di suscitarli appare sulla via di risolverli. Armonismo e antinomismo sono due criterî egualmente troppo parziali d'interpretazione: come l'antinomismo statico si risolve nel graduale progresso del pensiero da una posizione all'altra; così in ciò stesso si rivela un'immanente armonia, creata dal pensiero che armonizza e non già data in un accordo di parti coesistenti.

I brevi cenni che abbiamo dato della letteratura leibniziana, e che verremo precisando e ampliando in seguito, sono sufficienti a dar la misura delle difficoltà gravi a cui va incontro ogni tentativo di ricostruzione che voglia (come, del resto, deve) tener conto della molteplicità dei temi speculativi di questa filosofia e delle loro graduali trasformazioni e rielaborazioni. Una rappresentazione pittorica e puntualizzata del mondo delle monadi, nel loro ordinamento gerarchico, con Dio al vertice, è cosa facile e magari attraente alla vista, ma superficiale e fallace; le difficoltà nascono quando, col Leibniz, ci si sforza di approfondire l'interiorità di ciascuna monade; ma allora soltanto si può essere in grado di scoprire un mondo spirituale molto diverso, nella sua interna struttura e nei suoi immanenti rapporti, da quella immaginazione visiva.

## 3.

## LOGICA E METODOLOGIA

Preludio e avviamento agli studi di logica del Leibniz sono stati i suoi tentativi giovanili, ma più volte ripresi anche in seguito, di escogitare un'arte combinatoria, sulle tracce del Lullo e del Kircher. L'idea madre dello scritterello del 1666, *De arte combinatoria*, era che tutti i concetti complessi potessero ridursi per via di analisi a un piccolo numero di idee primitive e semplici, e poi ricomporsi mediante una combinazione di questi elementi. Il Leibniz pensava di poter così estendere i vantaggi del-

l'analisi algebrica cartesiana a tutti i domini del sapere, possedendo in un facile meccanismo combinatorio la chiave di tutte le scoperte ed invenzioni scientifiche [35].

Nel citato opuscolo però noi non troviamo più che una indicazione sommaria del procedimento: si suppone che l'elenco dei concetti semplici sia già noto e si dà a ciascuno di essi un segno; così si forma una prima classe. Poi si combinano quei segni a due a due, e si ottiene una seconda classe, quindi una terza, e così via. Di più, si rappresenta ciascuna classe complessa con simboli più complicati; e così via via il macchinario si ingrandisce, senza per altro raggiungere risultati conclusivi. La scarsa fecondità della sua escogitazione non ha scoraggiato il Leibniz dal proposito di perfezionarla e di arricchirla. Egli ha creduto che il vizio consistesse, non già nel metodo o nel fine propostosi, ma nell'imperfezione dei mezzi a sua disposizione, specialmente nella mancanza di un completo elenco di concetti semplici e delle loro relazioni fondamentali. Di qui è nata in lui l'idea di una caratteristica universale, intendendo per caratteri quei segni che rappresentano non le parole, le lettere o le sillabe, ma le idee e le loro relazioni. Con questa traduzione sarebbe possibile e facile fissare sulla carta tutte le tappe della deduzione: le regole logiche sarebbero rappresentate da regole sensibili e meccaniche di trasformazione delle formule (come in algebra); quindi il ragionamento stesso si ridurrebbe a una combinazione di segni, cioè a un calcolo [36].

A questa caratteristica universale si riallaccia ancora un'altra escogitazione: quella di una scrittura ideografica, il cui alfabeto sarebbe composto di tanti segni quanti sono i concetti elementari, e che perciò potrebbe esprimere con una combinazione di segni ogni concetto complesso. Poiché le idee elementari sono in numero ristretto, basterebbe sapere a memoria l'alfabeto logico, per poter

[35] Lettera al Duca di Brunschwig, *Opp. filos.* (ed. Gerhardt, che in seguito citeremo per brevità con la sigla G.), II, 4.
[36] COUTURAT, *La logique de L.*, p. 81.

leggere e comprendere a prima vista un testo scritto con questo sistema, senza bisogno di alcun dizionario [37]. Ma l'istituzione di una caratteristica e di una scrittura universale presuppone l'elaborazione di un'Enciclopedia, che formuli le definizioni dei concetti; e questa presuppone a sua volta la fondazione di una Accademia, o anzi di una rete di Accademie, destinate a tale lavoro. Si può dire, insomma, che tutto il programma culturale del Leibniz sia anticipato, in una forma bizzarra e fantastica, nelle progressive implicazioni del suo giovanile lullismo.

Che tutta la costruzione sia fondata sull'arena, non potendo scaturire la luce d'un solo pensiero nuovo da una combinazione meccanica di segni, il Leibniz non ha voluto mai riconoscere e confessare. La sua illusione in parte si spiega considerando che l'elaborazione della caratteristica l'ha messo sulla via di scoprire il calcolo infinitesimale, e che egli ha potuto pertanto immaginare facile l'estensione della scoperta degli schemi matematici all'opera stessa del pensiero nella sua pienezza e complessità. Ma, ad ogni modo, anche nei rapporti con la logica e la metodologia, i suoi studi lulliani sono stati tutt'altro che inutili e infecondi. Essi lo hanno educato all'analisi rigorosa dei concetti e all'arte del formulare esatte definizioni (di cui ci ha lasciato, nei suoi manoscritti, saggi numerosi). E lo stesso macchinario della caratteristica simboleggia in una forma esteriorizzata e schematica l'interna struttura e connessione del mondo concettuale, che ora vedremo articolarsi nella sua logica.

Nel passare alla logica, è necessaria una distinzione preliminare tra una logica formale, intesa aristotelicamente come una propedeutica del sistema, e una dottrina della conoscenza (quella che, per intenderci, forma oggetto dei *Nuovi Saggi*), che scaturisce dal sistema stesso, come ordinamento del mondo rappresentativo delle monadi. La prima, che qui dobbiamo considerare, è concepita come scienza della oggettiva struttura del pensiero scientifico e

[37] COUTURAT, *La logique de L.*, pp. 54-5.

delle sue leggi, indipendentemente dal processo psicologico con cui perveniamo fino ad esso. In questo assunto possiamo già riconoscere un deliberato proposito del Leibniz di abbandonare la via nuova tracciata dal *Discours de la Méthode* e dal *De emendatione intellectus*, per ritornare ad Aristotele. Il criterio cartesiano dell'evidenza appare a Leibniz troppo facile e decettivo nella sua impostazione meramente psicologica; egli vuole un criterio oggettivo di verità e non di certezza; quindi al centro del suo metodo, posto come *ars demonstrandi*, sta la prova, l'apodissi aristotelica [38].

Tutti i nostri ragionamenti e le verità che vi si esprimono possono, secondo Leibniz, ricondursi a due grandi princìpi, quello d'identità o di (non) contraddizione e quello di ragion sufficiente. L'uno è il fondamento delle verità necessarie, il cui opposto implica contraddizione, e la cui necessità si può pertanto chiamare metafisica o geometrica. Tali sono, per esempio, le verità matematiche, le quali o sono immediatamente identiche o si risolvono in proposizioni identiche. Ma vi sono proposizioni contingenti o di fatto, e verità corrispondenti, come io esisto, Cesare passò il Rubicone, ecc., il cui opposto non implica contraddizione, e il cui fondamento riposa sull'altro principio, in virtù del quale nessun fatto può trovarsi vero o esistente, senza che vi sia una ragion sufficiente (o una causa [39]), perché sia così e non altrimenti. Il principio di ragione ha nella filosofia leibniziana un duplice significato, logico e metafisico: sotto il primo aspetto esso concerne il fondamento dei giudizi e delle verità contingenti; sotto il secondo, quello delle esistenze e dei modi di realtà che si esprimono nelle proposizioni logiche; ma i due significati facilmente si scambiano l'uno con l'altro, potendosi prendere le cause per ragioni e le ragioni per cause.

[38] HEIMSOETH, *Die Methode der Erkenntniss*, III, pp. 206-7.
[39] G., VII, 309: « Principium reddendae rationis... quod sc. omnis proposito vera quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo aiunt, quod nihil fit sine causa ».

Noi procureremo di tenerli separati, per chiarezza di esposizione, e ci limiteremo per ora al significato logico, riserbandoci di chiarire tra breve quello metafisico.

L'applicazione del principio d'identità riposa sul cacarattere stesso dei nostri giudizi nei quali noi congiungiamo un soggetto e un predicato: per congiungerli, bisogna che il predicato sia compreso nel soggetto, cioè che s'identifichi con esso. La stessa sussunzione si dà, ma in una forma meno esplicita ed evidente, nelle proposizioni contingenti o di fatto, dove però il predicato non coincide come tale col soggetto, ma, in virtù del principio di ragion sufficiente, esige un'infinita serie di ragioni, cioè pone una lunga serie di cause, che nel loro complesso si approssimano indefinitamente a quella coincidenza, senza per altro raggiungerla mai. Il fatto che Cesare passò il Rubicone non può per me, né per un qualunque essere pensante come me, rientrare analiticamente nella sfera del soggetto Cesare; noi possiamo tuttavia sforzarci di rendere ragione di quel fatto, e così facendo, poiché un fatto ne richiama un altro, finiamo col trarre alla luce tutta una serie di spiegazioni o giustificazioni, che connettono sempre più intimamente alla natura o al carattere di Cesare il suo passaggio del Rubicone. Solo un'intelligenza infinita, come quella di Dio, può risolvere le proposizioni contingenti in identiche, e quindi comprenderle come necessarie. Per noi, esseri finiti, esse invece stanno, di fronte alle verità necessarie, come le ragioni sorde dei numeri incommensurabili, di fronte alle ragioni esprimibili dei numeri commensurabili. Nel primo caso si procede asintoticamente, per approssimazioni sempre maggiori; nel secondo si può conseguire un'equazione perfetta. Ma l'analogia vale solo fino a un certo punto, perché nelle ragioni sorde delle matematiche è sempre possibile dare una dimostrazione, mostrando che l'errore si riduce a una frazione trascurabile; mentre nelle verità contingenti neppur questo è concesso a una mente creata. La ragione è che in tutte le proposizioni in cui entrano l'esistenza e il tempo, entra con ciò stesso tutta la serie

infinita delle cose da cui quell'esistenza dipende; e non v'è intelletto che sia in grado, non solo di esaurirla, ma anche di ridurre a un minimo trascurabile l'errore [40].

Risulta di qui che i princìpi logici, posti originariamente come due, si riducono in ultima istanza a uno solo, cioè al principio d'identità, mentre il principio di ragione esprime un'identità implicita o latente. Trascuriamo per ora le conseguenze metafisiche di questa riduzione; in sede logica, essa appare come un tentativo perfettamente legittimo di unificazione, trattandosi di comprendere in un solo schema astrattissimo tutto l'apparato strutturale dei nostri discorsi.

Da questo punto di vista ogni nostro ragionamento non è che una riduzione di un qualunque complesso mentale ai suoi elementi identici, o una ricomposizione di quello mediante questi. Analisi e sintesi sono i due procedimenti mentali che confluiscono o defluiscono dal principio logico fondamentale. Il loro valore euristico comparativo non differisce sostanzialmente da Cartesio a Leibniz. Vi sono tuttavia tra i due pensatori alcune differenze: per Cartesio la sintesi serve piuttosto a esporre che a scoprire; per Leibniz, serve anche a scoprire, in virtù di un carattere, che però non si lascia ricondurre alle esposte premesse logiche, cioè che « ex duobus quibuslibet simul sumptis semper aliquid novi determinatur » [41]. Il suo uso euristico è però assai spesso malagevole: pretendere di andare incontro al nuovo per via di sintesi è come aver « la mer à boire » [42]; più sicuro è dunque l'uso che le assegnava Cartesio, di dare la ricostruzione e la riprova di un precedente lavoro analitico. Quanto all'analisi, che Cartesio voleva arrestare al limite delle nature semplici o degli assiomi, il Leibniz intende spingerla più oltre: anche gli assiomi debbono poter essere dimostrati (non essendo sufficiente la loro

[40] COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de L.*, 1903, pp. 16-9.
[41] *Opusc.*, 539.
[42] *Nouveaux Essais*, IV, 4, 2.

apparente evidenza di cui si appaga un'*ignava ratio*), cioè ricondotti a proposizioni assolutamente identiche [43]. Le formulazioni di queste identità elementari prendono il nome di definizioni. In esse si dà una perfetta coestensione del soggetto e del predicato, analoga a quella che ha luogo nelle equazioni della matematica, che consente una sostituzione di un termine all'altro e agevola perciò i passaggi mentali delle dimostrazioni. Naturalmente, definizioni di questo genere non sono consentite che nell'àmbito delle verità necessarie, dove si tratta di identità rigorose; perciò il Leibniz distingue due tipi di definizioni, nominali e reali: le prime, di valore meramente empirico e descrittivo, che presuppongono l'esistenza del loro oggetto (e perciò sono meglio appropriate alle verità contingenti), senza indagare se e come esso sia possibile; le seconde, che pongono in luce le proprietà essenziali, da cui risulta la possibilità stessa della cosa [44].

In questo organamento analitico e sintetico, che fa capo al principio d'identità, si compendia l'apodissi scientifica leibniziana. Certo, non tutte le scienze comportano un tal rigore dimostrativo. Esso risponde alle esigenze di quelle scienze che, come le matematiche, sono un contesto di verità necessarie e apriori; ma le scienze sperimentali ricevono dall'esperienza i loro dati esistenziali e contingenti, e non possono raggiungere che « conclusioni miste » di fatti e di ragioni [45]. Così il principio di causa è un'applicazione della ragion sufficiente ai fenomeni empirici, che coi suoi nessi giustifica razionalmente le esistenze contingenti e fattizie. E il principio di causa o di ragione a sua volta si specifica in un certo numero di grandi leggi, che apprestano al pensiero un ordinamento apriori in cui vengono armonicamente a disporsi i dati empirici. Tale la legge della convenienza o della

[43] Lett. a Conring, 1678, G., I, 185.

[44] *Discours de Métaphysique*, n. XXIV. Di qui il pregio delle definizioni causali: *Opusc.* 310 « Itaque definitiones causales, quae generationem rei continent, reales quoque sunt ».

[45] G., IV, 49.

disposizione finalistica del mondo, secondo cui si realizza la massima molteplicità col massimo ordine. Tale la legge dell'equivalenza, per cui nel divenire della natura si conserva la quantità assoluta di forza, e in ogni produzione naturale l'effetto intero è eguale alla causa piena. Tale ancora la legge di continuità e quella degli indiscernibili.

Le due ultime però, a differenza delle precedenti, non si deducono strettamente dai princìpi della logica. Che la natura non faccia salti, ma proceda per gradi insensibili (continuità)[46]; che ciascuno di questi gradi debba differenziarsi anche minimamente da ogni altro, senza di che si confonderebbe con esso e non potrebbe avere un'esistenza distinta (principio degl'indiscernibili), non sono delle verità analitiche apriori. Tuttavia il Leibniz le considera come tali e se ne serve come di canoni ermeneutici nell'interpretazione del reale, riuscendo per mezzo di esse a svelare alcuni aspetti profondi della natura fisica e psichica.

Da questo punto possiamo misurare il distacco tra la metodologia leibniziana e il criterio cartesiano delle idee chiare e distinte. Chiarezza e distinzione si rivelano per Cartesio ai segni troppo esterni e immediati dell'evidenza, e perciò non si differenziano neppure sufficientemente tra loro, la distinzione non essendo che un grado ulteriore, e quasi un'articolazione della chiarezza. In queste affermazioni, dice il Leibniz, egli era troppo sommario (*il alloit trop viste*[47]). Bisogna invece, secondo il nostro filosofo, porre i due concetti su due piani mentali ben diversi. Quando io posso riconoscere una cosa tra le altre, senza poter dire in che consistono le sue proprietà diffe-

[46] Dice il RUSSELL, *La philos. de L.*, p. 72: « Perché il L. pensasse che le sostanze formano una serie continua, è difficile dire. Egli non ne dà mai l'ombra di una ragione, se non che un tale mondo gli piace più di un altro con lacune ». Invece, egli cerca di fondare il principio degli indiscernibili su quello di ragion sufficiente, dicendo che Dio non potrebbe aver ragione alcuna di situare uno degli indiscernibili nel luogo *A* e un altro nel luogo *B*, piuttosto che nell'ordine contrario.

[47] G., I, 352.

renziali, la mia conoscenza è bensì chiara, ma nel tempo stesso confusa. Ma quando io posso spiegare quei caratteri, solo allora la conoscenza si può chiamare distinta. Tale è la conoscenza di un saggiatore, che riconosce il vero oro dal falso per mezzo di certi segni che, essendo differenziali, costituiscono la definizione dell'oro. Perciò il criterio della distinzione non fa che adombrare tutto il procedimento metodico precedentemente esposto, mediante il quale noi andiamo dal complesso ai semplici che vi sono inclusi. La conoscenza distinta ha pertanto dei gradi, perché ordinariamente i concetti che entrano nella definizione avrebbero bisogno essi stessi di essere definiti, cioè ulteriormente analizzati. Solo quando tutto ciò che entra in una definizione o conoscenza distinta è conosciuto distintamente, fino ai concetti primitivi, si chiama adeguata. E quando lo spirito conosce insieme e distintamente tutti gli ingredienti primitivi di un concetto, ne ha una conoscenza intuitiva [48] e non meramente simbolica. In ultima istanza l'intuizione, che per Cartesio è la rivelazione primaria dell'evidenza immediata, sta invece per Leibniz al termine estremo di un regresso analitico del pensiero che coglie le identità elementari delle cose.

Siamo ora in grado di affrontare la grossa quistione che negli ultimi decenni ha diviso in due campi i critici di Leibniz. Qual è il rapporto tra la logica e la metafisica? Secondo il Russell e il Couturat, nella logica sono contenuti i princìpi informatori di tutta la metafisica; e se nella concezione delle sostanze individuali con la loro contingenza e libertà vi sono dei tratti non deducibili dall'indirizzo panlogistico del sistema, essi non sono che elementi contraddittori da espungere (Russell), o apporti estranei delle convinzioni etico-religiose del Leibniz (Couturat). A questa veduta si oppongono numerosi altri critici, tra i quali mi limiterò a citare lo Heimsoeth, che è

[48] *Discours de Métaphysique*, XXIV; v. anche *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684).

di tutti il più esplicito, e che afferma nel modo più perentorio che « la metafisica di Leibniz non si fonda, né nell'esposizione, né nella cosa, sulla sua dottrina del metodo. Il problema del metodo non è in nessun senso e attraverso nessun mezzo il centro e il fondamento del sistema »[49]. Questa affermazione risponde al sentimento d'incoercibile novità che suscita in noi la dottrina delle monadi in confronto degli schemi del panlogismo e del pan-matematismo; e risponde anche al carattere meramente propedeutico che il Leibniz ha voluto attribuire alla sua logica. Ma la metafisica delle sostanze individuali è la sola metafisica che si può ricostruire dagli scritti leibniziani? O non ve n'è un'altra, in parte implicita, ma in parte anche esplicita, la cui dissimulata presenza giustifica, almeno parzialmente, la tesi del Russell e del Couturat?

Quando si pone in rilievo, contro la predetta tesi, il carattere meramente propedeutico della logica leibniziana, si dimentica troppo facilmente un precedente storico, in cui è la chiave di volta di tutto il problema. Il rapporto tra la logica e la metafisica è concepito dal Leibniz in modo perfettamente analogo a quello di Aristotele, e noi sappiamo che anche per il filosofo greco la logica è una propedeutica del sistema, del tutto estranea alla metafisica della sostanza individuale. Ma sappiamo ancora che in quella logica, come espressione del puro « pensato », è implicita la metafisica delle idee platoniche, e che la dottrina del sinolo, lungi dall'essere senza rapporti con essa, sorge dallo sforzo per rompere la compatta volta della trascendenza platonica, e per affermar l'individuo, contro la premessa che la vera scienza non è che degli astratti universali. Non v'è dunque da stupirsi se il Leibniz, che assume la posizione aristotelica del problema, sia travagliato dalla stessa crisi. Anche nella sua logica è pertanto implicita una metafisica, contro la quale si sforzerà di reagire la monadologia; solo che questa metafi-

[49] HEIMSOETH, *Die Methode*, ecc., p. 195.

sica, per la maggiore complessità del mondo intellettuale in cui egli si muove, è, sì, genericamente platonica, ma specificamente spinoziana.

Noi non abbiamo bisogno di argomentarne l'esistenza da oscuri e indiretti indizi: non solo il Leibniz l'ha espressamente formulata in alcuni brani dei suoi scritti, che non danno luogo a dubbi di sorta, ma non l'ha del tutto sconfessata neppure in presenza della monadologia; donde un conflitto del nuovo e dell'antico che forma, come vedremo, il groviglio della metafisica leibniziana.

Limitiamoci per ora a considerare le espressioni più schiette, non ancora contaminate dalle intuizioni nuove, di questa metafisica immanente alla logica. Le identità logiche esprimono, metafisicamente, delle essenze. Ogni definizione reale, fissando un'equazione elementare di un soggetto e di un predicato, con una necessità logica, il cui opposto implica contraddizione, individua un'essenza, cioè una possibilità intrinseca di esistenza. E tutte le possibilità e le essenze in quanto subordinate al medesimo principio d'identità, formano una regione ideale, platonicamente concepita, in cui risiedono le ragioni apriori di tutte le esistenze empiriche. Queste essenze, per Leibniz, sono tutt'altro che entità fittizie: esse esistono in Dio, come luogo ideale delle forme e dei princìpi costitutivi delle cose [50]. Dio è pertanto quasi la personificazione simbolica del principio d'identità, nella cui unità si raccoglie, come nella propria fonte, la pluralità delle essenze.

Ma di fronte alle essenze o ai puri possibili stanno le esistenze; le une discendono dal principio d'identità, le altre dal principio di ragion sufficiente. E finché i princìpi sono due, noi possiamo pensare che non tutto, nell'universo, si riconduce analiticamente all'identità metafisica, e che le esistenze empiriche si aggiungono sinteticamente alle essenze, mediante il principio di ragione, il quale per-

[50] « Respondeo, neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant esse fictitias, sed existere in quadam regione idearum, nempe in ipso Deo, essentiae omnis existentiaeque caeterorum fonte » (*Opusc.*, 304).

tanto apre l'adito al nuovo, al contingente. Tuttavia abbiamo visto che, nella sua logica, il Leibniz si sforza di ridurre il principio di ragion sufficiente a quello d'identità, mostrando che in Dio essi si riducono a uno, e che il pensiero umano si approssima indefinitamente a tale mèta. In virtù di questa unità profonda, l'esistenza non si distingue più dall'essenza, o meglio tende anch'essa a scaturire analiticamente dall'essenza. Intesa infatti come perfezione o grado di essenza, l'esistenza appartiene alla sfera puramente concettuale di essa; e, come in Dio il principio di ragion sufficiente coincide con quello d'identità, similmente in Dio l'esistenza coincide con l'essenza, poiché, essendo questa infinita, infinite sono del pari le sue perfezioni, e infinita è la pretesa all'esistenza che si commisura al grado di essenzialità. Non così negli altri possibili, che si avvicinano soltanto a questa mèta, in ragione del proprio grado essenziale. Tutti, essi non possono realizzarsi, perché a tal fine dovrebbero essere tutti egualmente compossibili, mentre vediamo che molti di essi si escludono a vicenda. E non potendo realizzarsi che parzialmente, si determina come una specie di lotta per l'esistenza tra loro, in ragione della quantità di essenza, e quindi di tendenza o di pretesa all'esistenza di ciascuno, il cui risultato finale è di realizzare, tra le infinite combinazioni o serie di possibili, quella che compendia il massimo di essenza [51]. In ciò consiste il *mechanismus metaphysicus*, che fa di Dio quasi il luogo passivo di una lotta di possibili, dove la vittoria dipende dalla loro forza intrinseca, piuttosto che dalla libera scelta del suo volere.

È chiaro che questo punto di vista, svolto fino in

[51] *De rerum originatione radicali* (G., VII, 303): « Omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari iure ad existentiam tendere pro quantitate essentiae, seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas... Hinc vero... intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existentiam ». Vedi anche *Opusc.*, pp. 534-5.

fondo, porta allo spinozismo, alla negazione di ogni contingenza e individualità autonoma, alla neutralizzazione di ogni principio sintetico di diversità e di pluralità nelle ragioni analitiche di un'identità assoluta; in una parola, all'assorbimento di tutte le creature in una sola sostanza. Ma Leibniz non ha svolto fino in fondo questo punto di vista. Sono entrate altre forze contrastanti col suo matematismo e col suo panlogismo, che lo hanno fermato lungo la china, suscitando energiche affermazioni dell'individualità, della pluralità, della contingenza, della libera scelta, della convenienza teleologica, che, nel loro complesso, formano la sua nuova metafisica in contrasto con lo spinozismo. Di questo arresto noi abbiamo le prime testimonianze in alcuni degli stessi brani in cui egli mostra di aderire all'opposta concezione. Così in un passo pubblicato dal Couturat, dopo aver detto che l'esistenza è perfezione, perché bisogna che vi sia di più nel concetto di una cosa posta come esistente, che non in quello della medesima cosa posta come non esistente, solleva egli stesso il dubbio che l'esistenza possa essere analoga a una posizione, cioè ad alcunché di estrinseco, che non accresce per nulla l'essenza della cosa posta, ed aggiunge soltanto il modo con cui essa vien modificata da altre cose [52]. E in altri scritti posteriori, egli sembra abbandonare le veduta iniziale [53], e, pur senza raggiungere una conclu-

[52] *Opusc.*, 9: « ita eodem modo concipimus positionem, ut quiddam estrinsecum, quod nihil addat rei positae, cum tamen addat modum quo afficitur ab aliis rebus ». Siamo, come si vede, molto innanzi nella via del criticismo kantiano, sebbene l'esistenza non sia ancora dichiarata una posizione, ma soltanto analoga alla posizione.

[53] S. DEL BOCA (*Finalismo e necessità in L.*, p. 97) riferisce a questo proposito, che, in una discussione col cartesiano Eckard, che risale al 1677, L. riconosce all'avversario che l'esistenza sia perfezione. Ma nel *de Veritatibus primis* sembra aver abbandonato questa posizione. Infatti, dopo di aver detto che l'esistenza è un'esigenza intrinseca al possibile, insiste nel chiarire che tale esigenza non deve intendersi come una qualità aggiunta al possibile, ma che il contenuto logico del possibile è perfettamente identico al contenuto logico del reale. Se l'esistenza fosse qualcos'altro, aggiunto

sione soddisfacente, si mostra incline a sottrarre l'esistenza alla ferrea morsa della necessità logica, riconducendone la fonte al principio di ragion sufficiente.

E siamo ora in grado di risolvere anche l'altra *vexata quaestio* se il principio di ragion sufficiente si confonda col principio d'identità o se ne distingua. Tende a confondersi, finché il Leibniz è sul piano della metafisica implicita al suo panlogismo, come abbiamo già visto nelle pagine precedenti. Tende a distinguersi, non appena egli entra nel nuovo ordine di idee; ed anzi allora esso diviene la personificazione di tutte le esigenze che spingono il suo pensiero a liberare l'esistenza, l'individualità, il volere, dall'àmbito della necessità logica, personificata nel principio d'identità. Ecco perché negli scritti dell'età più matura non vi sono più tracce dei ricordati tentativi per ricondurre i due princìpi a un solo. Ed ecco anche perché in quegli scritti, il principio di ragion sufficiente, che formalmente compendia in sé tutte le spiegazioni causali dei fatti, nel significato efficiente e in quello finale, acquista un valore sempre più accentuatamente finalistico. Infatti, la causalità efficiente ha un manifesto carattere analitico: essa pone in essere una serie regressiva di cause, che nel suo complesso riproduce, sia pure asintoticamente, l'efficienza della causa prima, come l'ordine e la connessione dei modi, nella filosofia di Spinoza, riproduce l'infinità dell'attributo divino [54]. Invece la causalità finale non implica nessun regresso analitico verso le cause, ma un progresso sintetico verso i fini; essa inoltre è conclusiva in ogni sua spiegazione, senza bisogno di risalire ai primi princìpi, quindi appaga immediatamente le esigenze esplicative della ragione; ed infine essa dà adito alle consi-

al contenuto del possibile, questo qualcosa in più dovrebbe avere esso pure il suo correlativo nel possibile, dovrebbe avere un'essenza. E di questo qualcosa si potrebbe di nuovo chiedere in che modo sia passato alla esistenza, e così all'infinito (G., VII, 194-5).

[54] E non crediamo di andare errati pensando che sia stato appunto l'esempio di Spinoza a suggerire al Leibniz il suo tentativo di riduzione della ragion sufficiente all'identità.

derazioni dell'utile, del conveniente, del buono ecc., che giustificano i fenomeni nella loro individualità e contingenza senza annegarli nel gran mare del tutto. Questi caratteri la rendono perciò meglio appropriata alla funzione che il principio di ragion sufficiente è chiamato ad assolvere nella nuova fase della metafisica leibniziana.

Abbiamo fin qui parlato di due fasi metafisiche, anzi di due metafisiche distinte ed opposte. È lecito istituire un taglio così netto? E, quel che più conta, è possibile attribuire a Leibniz la chiara consapevolezza di questa distinzione ed opposizione, in modo che, sorta nella sua mente la nuova concezione, l'antica sia, con ciò stesso, sconfessata o ricacciata nell'ombra? Il problema è molto più oscuro e intricato di quel che la sua formulazione schematica lascia supporre. Ma per intenderlo nel suo vero significato storico, ci può giovare la stessa analogia con quello di Aristotele, che finora ci ha dato il filo di Arianna per districarci dal labirinto leibniziano. Nel caso di Aristotele, è lecito forse dire che la scoperta della metafisica del sinolo abbia del tutto annullato il platonismo implicito nella logica? No; essa lo lascia persistere e coesistere; ne limita in parte le pretese, ma non ne riduce le sopravvivenze a un inutile relitto d'un passato non ancora totalmente riassorbito. Questo perché nella mente di Aristotele perdura, anche dopo la scoperta del sinolo, un oscuro e sordo conflitto tra la nuova esigenza metafisica che lo spinge verso l'individuo, e la sua persistente concezione della scienza, come scienza dell'universale, che lo risospinge verso il platonismo. Lo stesso possiamo ripetere quasi testualmente per Leibniz: la dottrina pluralistica delle monadi neutralizza, sì, in buona parte, il monismo spinozistico della logica; ma l'universalismo logico matematico della sua visione scientifica, che la metafisica individualistica non riesce completamente ad appagare, assicura allo spinozismo una ragion d'essere permanente nel pensiero leibniziano. Di qui un conflitto sordo e continuo di tendenze, così per il filosofo antico come per il moderno; con la differenza tuttavia che una soluzione

liberatrice appare più vicina al secondo che non al primo, perché nelle monadi stesse può intravvedersi una fonte nuova e intima di universalità.

A ogni modo, il fatto che l'urto si dia tra due esigenze opposte, egualmente presenti, anche se una di esse appartenga idealmente al passato, ne rende più difficile la comprensione storica. Se si fosse trattato di un conflitto tra il nuovo e l'antico, posti come tali, sarebbe stata immancabile una certa consapevolezza di esso nello spirito del Leibniz, da cui avremmo tratto un po' di luce nell'analisi del nostro problema storico. Questo soccorso invece è scarsissimo o nullo. Anzi, poiché i temi antichi rispondono a esigenze scientifiche ancora presenti, lo svolgimento del pensiero leibniziano non può compendiarsi in una serie di sforzi, compiuti tutti nello stesso senso, per ricacciare in ombra il primitivo panlogismo; ma insieme con questa direttiva fondamentale, esso ne offre un'altra opposta, in virtù della quale una serie di contro-forze logico-matematiche tenta di sopraffare e soffocare le nuove intuizioni della monadologia.

L'efficacia di questa direttiva secondaria si rivela fin dalle prime formulazioni della dottrina della sostanza individuale. Nel *Discours de Métaphysique* noi assistiamo infatti ai primi tentativi per rifondere l'individualità negli schemi della logica. Il criterio del giudizio di predicazione, secondo il quale, come abbiamo visto, s'è effettuata la riduzione di tutto il diverso all'identico, in sede logica e metafisica, accampa ora le sue pretese anche di fronte all'individuo. Che cosa è infatti, nel suo schema logico, l'individualità se non una specie di vivente giudizio, dove a un soggetto si attribuisce una serie di predicati, e in cui la nota « individuale » non consiste in altro se non in ciò, che quel soggetto non può essere a sua volta predicato di altri? Dunque, in virtù del principio che *praedicatum inest subjecto*, bisogna che l'individuo compendi in sé tutta la serie dei suoi predicati; che per conseguenza il suo presente, il suo passato, il suo futuro (azioni, idee, sentimenti), tutto sia compresente in esso,

sia pure con gradi diversi di chiarezza e distinzione; e che, in ultima istanza, tutta la storia degl'infiniti esseri dell'universo sia contenuta e predisposta analiticamente in Dio [55]. Dove mai vi sarebbe più posto per la libertà, per la contingenza, per il progresso? Fortunatamente, il Leibniz reagisce a questa tendenza, rifacendosi di volta in volta dai princìpi vitali ispiratori del suo monadismo, che son tutti fuori della logica, come vedremo tra breve. E in effetti, il richiamo agli schemi del giudizio di predicazione che troviamo nel *Discours de Métaphysique* del 1686, e che ricorre frequente nella corrispondenza con l'Arnauld (1686-90), è espunto da tutti gli scritti del periodo successivo. Ma non è espunto sostanzialmente dal concetto stesso della monade, in cui si è incarnato fin dall'origine e di cui è destinato a neutralizzare parzialmente, ma durevolmente, gli opposti motivi mentali, che tendono a farne un'attività spontanea e autonoma.

## 4.

## DALLA FISICA ALLA METAFISICA

La nuova metafisica leibniziana trae alimento dalle esperienze fisiche, fisiologiche, psicologiche, in cui si concentra fin di buon'ora l'interesse del filosofo. Si è già detto che questi, dopo avere esplorato il mondo intellet-

[55] *Discours de Métaphysique*, VIII: « Bisogna che il termine del soggetto racchiuda sempre quello del predicato, in modo che colui che intenda perfettamente il concetto del soggetto giudichi anche che il predicato gli appartiene. Ciò posto, noi possiamo dire che la natura di una sostanza individuale o di un essere completo è di avere un concetto così compiuto, che sia sufficiente a comprendere e a dedurre tutti i predicati del soggetto a cui questo concetto è attribuito... Così, quando si considera bene la connessione delle cose, si può dire che vi sono da ogni tempo nell'anima di Alessandro dei residui di ciò che le è accaduto e dei segni di ciò che le accadrà, ed anzi delle tracce di tutto ciò che accade nell'universo, benché non appartenga che a Dio di riconoscerle tutte ».

tuale degli scolastici, stanco di un vano argomentare meramente formale, è stato attratto dalla fisica dei moderni, condotta con procedimenti molto più semplici e fruttuosi. Nelle due vie lungo le quali essa si dirama, il meccanismo dei cartesiani e l'atomismo dei gassendisti, predomina lo stesso abito mentale di spiegar la natura secondo princìpi intrinseci, senza fare ricorso a occulte quiddità e forme sostanziali ma col solo sussidio di elementi quantitativi e sperimentali, come lo spazio, il tempo, la materia, il movimento. La sola, ma durevole, differenza tra le due sta in ciò, che l'una riesce a una fisica del continuo, ponendo una materia divisibile all'infinito e facendola coincidere con la stessa estensione spaziale; l'altra a una fisica del discontinuo, assumendo un'infinità di particelle discrete e indivisibili, moventisi nel vuoto. Il Leibniz è passato attraverso l'una e l'altra, senza però fermarvisi a lungo, perché nessuna delle due riusciva a soddisfare ad alcune esigenze scientifiche maturate ben presto nella sua mente.

L'atomismo contraddiceva al principio, da lui accolto senza vacillamenti, della divisibilità della materia all'infinito, non potendosi concepire che una particella, piccola quanto si voglia, ma pur sempre estesa, non sia a sua volta suscettibile di un ulteriore frazionamento. La continuità dello spazio, e quindi di tutto ciò ch'è in esso, contrasta con l'esistenza di frammenti ultimi e irriducibili. Inoltre manca agli atomi ogni possibilità di spiegare il differenziamento e la specificazione del reale, essendo essi stessi indifferenziati e privi di una vera unità. Dove non c'è unità, ivi non c'è essere, ma solo collezione o aggregato di parti estrinseche, da cui non si può trarre nulla di unito e di organico. V'è tuttavia nell'atomismo un'esigenza giusta, espressa male: quella di assumere, a fondamento della fisica, una molteplicità infinita di unità reali e indivisibili; ma non essendo gli atomi materiali né unità, né reali, bisognerà ammettere una specie di atomi formali [56], di ordine diverso dalla materia, che non

[56] *Système nouveau de la nature*, 3.

comporta degl'indivisibili. Essi avranno la natura di punti metafisici [57] analoga a quella dei punti matematici in ciò che non essendo il punto una parte dello spazio, ma solo il limite di esso, può esser concepito come assolutamente indivisibile; però con la differenza, che i punti matematici sono entità astratte e fittizie, i punti metafisici invece debbono essere pensati come reali. L'atomismo fisico pone così un'esigenza, che soltanto la metafisica può soddisfare.

A conclusioni analoghe conduce il Leibniz l'analisi del meccanismo cartesiano. Questo muove dalla identificazione della materia con l'estensione e riduce perciò la fisica a una geometria. Ma è lecito compendiare la natura corporea in un complesso di dati spaziali? « Se l'essenza dei corpi consistesse nell'estensione, questa dovrebbe bastare da sola per rendere ragione di tutte le proprietà corporee; ma essa non rende conto dell'inerzia naturale per cui un corpo resiste in qualche modo al movimento, onde è necessario impiegare una certa forza per avviarlo. Ora, se non vi fosse nel corpo che l'estensione, questa sarebbe interamente indifferente al mutamento. Ciò mostra che v'è nella materia qualche altra cosa che non è di ordine puramente geometrico, ma metafisico: una sostanza, un'azione, una forza. » [58]

A questo concetto della forza il Leibniz però non è giunto tutto d'un colpo, ma attraverso fasi intermedie, che hanno giovato a individuarlo e a perfezionarlo. Nella prima fase della sua fisica, che è documentata principalmente dalla *Lettera a Thomasius* del 1669, egli pone l'essenza della materia nel movimento, con cui cerca di spiegarne la coesione e l'inerzia; ma presto si ricrede, per varie considerazioni. Da una parte, le sue indagini fisiche lo conducono a negare la legge cartesiana della conservazione di una quantità costante di movimento nella natura, le cui conseguenze, come egli dimostra, contraddicono al

[57] *Système nouveau de la nature*, 11.
[58] *Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, 1691 (Ed. Janet).

principio fondamentale dell'equivalenza tra la causa e l'effetto, e a sostituire quella legge con l'altra della conservazione della forza viva [59]. D'altra parte, una considerazione più strettamente filosofica gli mostra che il movimento non può essere qualcosa di sostanziale, perché non esiste mai tutt'intero, essendo per natura successivo e temporale, cioè esigendo un'integrazione ideale delle sue parti per poter sussistere. Di qui la necessità di risalire alla fonte stessa del movimento, dov'esso sia, per così dire, concentrato e raccolto in un punto solo. La fisica di Hobbes gli suggerisce opportunamente il concetto del *conatus*, dello sforzo, ed egli lo integra con la sua idea del punto metafisico, facendo del *conatus* un atto puntuale e istantaneo, di natura mentale, che diffondendosi nello spazio dà luogo al movimento, e diffondendosi nel tempo (cioè nel ricordo) dà luogo allo spirito. Donde la famosa, giovanile definizione, che darà al filosofo tante suggestioni idealistiche, anche nell'età seguente: « omne corpus est mens momentanea, seu carens recordatione » (1671) [60].

Il concetto del *conatus*, col successivo progredire della sua fisica, si concreta e si precisa nel concetto della forza, conservandone l'originario motivo teleologico. Come elemento immateriale, concentrato in un punto inesteso, ma fonte della materialità, cioè del movimento e dell'estensione, la forza ci trasferisce in pieno in quel dominio metafisico, che si schiudeva già con l'idea di un atomo formale. E la metafisica suggerisce nuove definizioni e determinazioni. Essendo alla radice dell'attualità e del movimento, la forza è una potenza; ma, sulle tracce di Aristotele, la potenza si sdoppia in passiva e attiva. La potenza passiva forma la massa, cioè la resistenza mediante la quale il corpo non solo si oppone alla pene-

[59] Le due leggi sono espresse rispettivamente con la costanza della formula $mv$ (prodotto della massa per la velocità = quantità di movimento) e $mv^2$ (prodotto della massa per l'accelerazione = forza viva o energia).

[60] *Hypothesis physica nova, Theoria motus abstracti*, 1671 (G., IV, 230).

trazione (coesione, *antitypia*), ma anche al movimento (inerzia, massa inerziale, secondo la denominazione di Keplero). La potenza attiva, in cui consiste propriamente la forza, è l'entelechia, cioè il principio teleologico di attività e di sviluppo [61].

Così un primo gruppo di risultati è acquisito all'indagine leibniziana. Il meccanismo fisico esige una pluralità di centri di forze attive, che ne costituiscono la fonte interiore e spontanea, e gli danno una specie di anima, che lo suscita, lo vivifica e lo indirizza. Questi centri hanno un valore sostanziale, perché costituiscono vere e proprie unità; e, in quanto sostanze, sono permanenti e indistruttibili. La loro scoperta consente di conciliare la finalità e il meccanismo, che la nuova scienza e la nuova filosofia avevano dissociate perché ritenevano la prima incompatibile con l'altra. Questa incompatibilità invece non sussiste: l'ordine delle cause efficienti non è in alcun modo intersecato e ostacolato dall'ordine delle cause finali; esso ha una validità universale in natura. Ma, come la natura stessa dipende da princìpi metafisici che la sorpassano, così quell'ordine non toglie, anzi postula una causalità finale, che costituisce l'interiorità della sua esteriorità e che dà un centro, un senso e un valore a ciò che si fa decentrato e disperso nell'estrinsecazione meccanica.

Son questi i preludi fisici di un organicismo scientifico, al quale hanno dato nuovo alimento gli studi fisiologici del Leibniz. L'organismo animato è il miglior campo sperimentale di una dottrina che pone una molteplicità di centri individuali di forza, ciascuno dei quali anima

[61] La forza viene a sua volta distinta in primitiva e derivativa: primitiva è quella ch'è individualizzata nei singoli centri e costituisce l'entelechia prima di ciascuna sostanza; derivativa è quella che dipende dal concorso e quindi dalle modificazioni reciproche delle forze primitive. Evidentemente il principio della conservazione della quantità totale delle forze nell'universo ($mv^2$ = costante), si riferisce alle forze derivative, ma in dipendenza dell'indistruttibilità delle forze primitive (Lettera a Jacquelot, 1703, G., III, 457).

dall'interno un meccanismo materiale e ne fa un mondo compiuto, sufficiente a se stesso. Anzi, v'è questo di proprio nelle macchine della natura (a differenza di quelle dell'industria umana), « che esse hanno un numero di organi veramente infinito. Una macchina naturale resta ancora macchina nelle sue minime parti, e, quel ch'è più, resta sempre la stessa macchina ch'è stata, non essendo che trasformata e talvolta in sé raccolta e come concentrata, quando la si crede estinta »[62].

Non v'è dunque vera morte dell'animale? E per conseguenza, dovrà anche dirsi che non v'è neppur vera nascita di esso? Ciò sarebbe molto importante dal punto di vista della nuova metafisica, che considera i centri di forza e di animazione come sostanze, e perciò senza origine né fine, non potendosi concepire l'essere di una sostanza come transeunte al pari di quello delle modificazioni accidentali. Ora, al tempo di Leibniz, due teorie sulla generazione dividevano l'opinione degli scienziati. L'una era quella dell'epigenesi, che aveva l'appoggio di Harvey, e considerava le forme viventi come generate da un materiale possedente la potenza di produrre, ma non dotato attualmente della figura o della forma della nuova creatura. Per essa, dunque, v'era nascita od origine assoluta dell'individuo. La seconda teoria era quella della preformazione, a cui davano nuovo sostegno le ricerche microscopiche di Malpighi e di Leewenhoek, da cui risultava che l'embrione è completamente formato, benché in una dimensione infinitesimale, prima dell'incubazione. Sembrava pertanto lecito concludere che le attuali forme degli esseri viventi esistono già nei germi, e che la loro vita come liberi individui è soltanto sviluppo ed espansione, non già generazione[63].

[62] *Système Nouveau*, ecc., 10.

[63] La teoria della preformazione tenne il campo fino a mezzo secolo dopo la morte di Leibniz e fu accettata ed elaborata da naturalisti come Bonnet, Buffon, Cuvier. Ma tramontò rapidamente, dopo che nel 1759, C. P. Wolff ebbe portato decisive osservazioni a prova dell'opposta teoria dell'epigenesi. Vedi WILDON CARR, *Leibniz*, pp. 99-100.

Si spiega che il Leibniz abbia accettato la seconda teoria, molto più consona ai suoi princìpi. Si potrebbe supporre, egli dice, che si dia soltanto permanenza dell'anima degl'individui organici, e che di qui venga accreditata la vecchia idea della metempsicosi; « ma non c'è metempsicosi. Le trasformazioni di Swammerdam, Malphighi, Leewenhoek, che sono i più eccellenti osservatori dei nostri giorni, sono venute in mio soccorso e mi hanno fatto ammettere più facilmente che l'animale ed ogni altra sostanza organizzata non hanno origine quando noi crediamo, e che la generazione apparente non è che uno sviluppo e una specie di accrescimento... Bisogna dunque decidersi per la conservazione, non solo dell'anima, ma anche dello stesso animale e della sua macchina organica, benché la distruzione delle sue parti più grossolane l'abbia ridotto a una piccolezza che sfugge ai nostri sensi, non diversa da quella in cui si trovava prima della nascita apparente » [64]. Ciò vuol dire che in qualunque serie di generazioni organiche un individuo, lontano quanto si voglia dall'origine prima di tutta la serie, è completamente preformato nel protoparente, ciascun germe essendo incapsulato nell'altro, lungo tutto l'ordine regressivo delle generazioni stesse. Accade così nel tempo quel che s'è già constatato nello spazio, dove ciascuna particella organica consta a sua volta di parti egualmente organiche all'infinito.

Tra sostanze organiche e inorganiche non v'è differenza di natura. Nelle une sono più appariscenti i centri di forza e di spontaneità; nelle altre meno. Ma, in virtù del principio di continuità, che vuole che la natura non faccia salti nelle sue produzioni, è impossibile tracciare una netta linea di confine tra il vivente e il non vivente; e bisogna ammettere che il così detto non vivente abbia anch'esso una vitalità, via via più attenuata, ma non mai assente del tutto, altrimenti sarebbe privato di ogni realtà sostanziale. Ciò che rende paradossale questa veduta è

[64] *Système Nouveau*, 7.

l'immaginazione che una pietra o un altro pezzo d'inerte materia sia, come tale, dotato di anima e di vita. Ma la pietra non è un individuo, bensì un mero aggregato d'individui; ed in questi, non in quella, va ricercato il principio della spontaneità e della vita.

Ma le istanze più decisive a favore della nuova metafisica sono offerte dall'esperienza psicologica. Quello che nell'individuo organico è l'entelechia come principio di organizzazione e di vita, nell'individuo umano è l'io, la coscienza, come principio di attività che dall'interno domina e indirizza una molteplicità di sensazioni, di idee, di volizioni. Qui noi attingiamo immediatamente l'essere, che negli altri ordini di esistenze possiamo argomentare soltanto per via indiretta: come mai avremmo una nozione dell'essere, se non avessimo la coscienza dell'essere che è in noi, ed anzi che siamo noi stessi? della nostra realtà individualizzata e attiva, che persiste nel continuo fluire del mobile contenuto psichico? Ora, questa coscienza ci si presenta come unita e insieme sdoppiata in due ordini di attività, rappresentative e appetitive [65]. Mediante la rappresentazione [66], noi, senza mai uscir da noi stessi, ci formiamo un'immagine interna di ciò che si offre all'esterno; in virtù dell'appetizione poi, noi non ci fermiamo mai in uno stesso stato d'anima, in un complesso d'im-

[65] *Ep. ad des Bosses*, II, 481: « Cum monades nihil aliud sint quam repraesentationes phaenomenorum cum transitu ad nova phaenomena, patet ex iis ob repraesentationem esse perceptionem, ob transitum esse appetitum ».

[66] La rappresentazione o percezione è l'atto originario della vita psichica, irriducibile a ogni tentativo di spiegazione materialistica e meccanica. « Costrutta una macchina in modo che pensi, senta, percepisca; e immaginato che s'ingrandisca, conservando le stesse proporzioni, in modo che vi si possa entrare come in un mulino; ciò fatto, nel visitarla internamente non si troverà altro che pezzi, i quali si spingono scambievolmente, e mai alcuna cosa che possa spiegare una percezione. Cosicché questa bisogna cercarla nella sostanza semplice e non nel composto o nella macchina » (*Monadol.*, 17). E in virtù di tale autonomia, una percezione non può venire che da un'altra percezione, come un movimento da un altro movimento (*Monadol.*, 23).

magini immobilizzate, ma abbiamo la tendenza a passare da uno stato all'altro, cioè a mutare le nostre rappresentazioni [67]. Siffatto mutamento, per l'impossibilità dell'anima di ricevere esterni influssi, deve compiersi secondo una propria legge interna: « appartiene alla natura della sostanza creata di cambiare continuamente secondo un certo ordine, che la conduce spontaneamente per tutti gli stati che le sopravvengono. E questa legge di ordine costituisce l'individualità di ciascuna sostanza particolare » [68]. Ogni anima è dunque « uno specchio vivente dell'universo »: essa è qualcosa di permanente, al pari di uno specchio, che sempre riflette allo stesso modo gli oggetti; ma in un certo senso è anche qualcosa di estremamente mobile, per la continua novità e varietà del contenuto che vi si rispecchia. Si può osservare qui facilmente una reminiscenza dell'idea del microcosmo, tanto familiare al pensiero del Rinascimento; ma non sono estranei neppure gl'influssi del misticismo della Riforma, a questa veduta di un mondo chiuso, isolato da ogni altro, che, come vedremo, è in comunione soltanto con Dio [69].

Se poniamo in presenza due anime, la differenza tra loro consiste in ciò, che ciascuna riflette da un suo punto di vista particolare lo stesso universo; e le due prospettive sono diverse, come quelle di una medesima città guardata da due punti differenti. E, a misura che ne poniamo un numero sempre maggiore, troviamo che queste pro-

[67] In rapporto al mutamento, Leibniz afferma che vi sono analogie e differenze tra l'anima e l'atomo: « Lo stato dell'anima, come quello dell'atomo, è uno stato di mutamento, una tendenza; l'atomo tende a mutar luogo, l'anima a mutar pensieri. Ma l'atomo non ha niente che produca varietà nelle sue tendenze, perché si suppone che le sue parti non mutino i loro rapporti, mentre l'anima, benché indivisibile, racchiude una tendenza composta, cioè a dire una molteplicità di pensieri presenti, ciascuno dei quali tende a un mutamento particolare ». (*Réplique aux réflexions de Bayle*).

[68] G., IV, 518; II, 136.

[69] *Discours de Métaphysique*, XXVIII: si può dire che Dio solo è il nostro oggetto immediato fuori di noi e che noi vediamo tutte le cose *par lui*... Dio è il sole e la luce delle anime.

spettive si moltiplicano all'infinito, senza però che vi sia mai intersezione dell'una con l'altra, svolgendosi ciascuna da un centro indipendente, nell'àmbito di una coscienza che è assolutamente chiusa in se stessa e « non ha finestre » per poter comunicare, né con l'esterno, né con le altre coscienze. All'obiezione di Spinoza contro il pluralismo, che cioè una molteplicità di sostanze si limiterebbe a vicenda, Leibniz può rispondere che la sua veduta offre il modo di conciliare la pluralità con la completa autonomia di ciascuna sostanza. Ed altre conciliazioni di motivi contrastanti sono del pari possibili: ogni anima è individuale, ma rappresentando l'universo, è la radice di una ideale universalità; nello stesso senso essa è finita e infinita, una e molteplice; è semplice, ma accoglie in sé il composto [70].

Il concetto della rappresentazione, che idealizza il mondo e lo concentra nell'unità vivente della coscienza è la chiave di volta della filosofia leibniziana. Ma la possibilità di elevarlo a formula esplicativa dell'universo dipende preliminarmente dalla sua estensibilità a tutti gli altri ordini di esistenza diversi dall'anima umana. È valida l'analogia dall'uomo alle nature inferiori? Per i cartesiani, no; la coscienza è una prerogativa umana; gli animali e le piante non sono che macchine. Questo pregiudizio cominciava già a sfatarsi al tempo di Leibniz; però il solo Leibniz è riuscito a scalzarlo con argomenti decisivi, che conservano il valore di acquisizioni permanenti per la filosofia moderna, al di sopra del loro occasionale uso polemico. Il Leibniz ha cominciato col mostrare la confusione dei cartesiani tra due concetti che vanno nettamente distinti: quello di percezione e quello di appercezione o coscienza. Privilegio umano è la capacità di avvertire le proprie percezioni, cioè di porle mercé la riflessione in rapporto con l'io percipiente: e in questo consiste l'appercezione o la coscienza. Ma la percezione è qual-

[70] La percezione è « repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate » (lett. a Wagner, G., VII, 529).

cosa di molto più semplice; essa è una mera capacità di esprimere in sé qualcosa d'altro o di rispecchiare soggettivamente un mondo esteriore. Come tale, non può essere negata anche alle nature inferiori all'uomo, perché v'è ragione di presumere che a tutte le creature sia comune una certa solidarietà e un rapporto ordinato [71] con l'ambiente che le circonda. E per rendere più facile l'estensione di questa proprietà percettiva dall'uomo agli altri esseri, Leibniz mostra che vi son gradi diversi di complessità e di chiarezza nelle percezioni, fin nella stessa esperienza psichica umana. In qual senso infatti possiamo dire che ci rappresentiamo il mondo? son forse tutte le parti del mondo egualmente presenti nelle nostre percezioni? No certo; — ma vi son parti più chiare, altre più confuse e oscure, che si sottraggono alla luce dell'autocoscienza e sconfinano in una zona di penombra e di ombra, cioè nel subconscio e nell'inconscio [72]. Nasce così l'idea di « piccole percezioni », di cui il principio di continuità estende indefinitamente la sfera, e che formano un largo alone intorno al nucleo luminoso delle percezioni chiare e distinte. Si aggiunga che lo spirito non è soltanto una rappresentazione presente e istantanea del mondo; ma la sua visione attuale è determinata da una serie di passate visioni, di cui conserva in qualche modo le tracce nella memoria, e a sua volta prepara e anticipa una serie di visioni future (*le present est issu du passé et gros de l'avenir*): ora, cosa mai possono essere quelle tracce e queste anticipazioni, se non percezioni sorde e attenuate, che si ammassano, per così dire, in una nuova dimensione dell'anima?

[71] Lett. ad Arnauld, 1687, G., II, 112. Sulla parola *esprimere*: « Una cosa esprime un'altra, quando c'è un rapporto costante e regolato tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra... Questa espressione si dà dappertutto, perché tutte le sostanze simpatizzano tra loro e ricevono qualche mutamento proporzionale ».

[72] *Specimen inventorum*, ecc. (G., VII, 311): « Unaquaeque substantia habet aliquid infiniti, quatenus causam suam, Deum, involvit... Imo, unaquaeque substantia exprimit totum universum secundum situm atque aspectum suum et hinc necesse est quasdam perceptiones nostras, etiamsi claras, tamen confusas esse, cum infinita involvant ».

L'esistenza in noi di piccole percezioni non appercepite rende più facile l'attribuzione analogica di una capacità rappresentativa a tutti gli esseri, qualunque sia il grado della loro organizzazione vitale, senza rischio d'incorrere nello strano paradosso di assegnare ad essi una coscienza differenziata e riflessiva come la nostra. Basta soltanto ammettere che in ogni stadio dell'esistenza vi son centri spontanei di forza e di vita, che reagiscono a loro modo all'ambiente, cioè esprimono dal proprio punto di vista e secondo la propria capacità l'universo. E, come in noi la serie delle piccole percezioni digrada e si attenua progressivamente a misura che si allontana dall'apice dell'autocoscienza, similmente nel macrocosmo la serie degli esseri dotati di percezione e di vita discende dall'uomo alle infime creature, formando una gerarchia ordinata, che per il principio di continuità non è mai interrotta e per il principio degl'indiscernibili non presenta mai due individui perfettamente simili.

Raccogliendo ora le fila del lungo discorso, possiamo dire che il concetto leibniziano della sostanza individuale è il compendio metafisico di una molteplicità di elementi, che provengono dalla fisica, dalla fisiologia e dalla psicologia [73]. Ciascuno apporta una sua nota e una sua determinazione propria: i punti formali si precisano come centri di forza; questi s'individuano come entelechie o attività vitali; queste a loro volta si rivelano come percezioni e appetizioni. L'immaterialità appena potenziale e latente nella definizione che scaturisce dalla fisica, emerge in piena luce solo in quella che si desume dall'esperienza intima dell'anima. Non bisogna pensare però, che la definizione più alta, assorbendo in sé le più basse, le annulli e vi si sostituisca. Se così fosse, la filosofia di Leibniz sarebbe entrata in pieno idealismo; e, poiché l'idea della coscienza è quella di un'attività che fonda l'essere in luogo di fon-

[73] Non bisogna però immaginare una *generatio aequivoca* della metafisica da interessi inferiori. Lo stesso L. ha detto: « Je viens à la Métaphysique, et je puis dire que c'est pour l'amour d'elle que j'aie passé par tous ces degrés » (G. IV, 290).

darsi sull'essere, il concetto stesso della sostanza, che forma l'oggetto della ricerca, avrebbe dovuto essere scalzato *a limine*. Invece, nulla di ciò è avvenuto: Leibniz ha tenuto fede al sostanzialismo della tradizione cartesiana; il che vuol dire, che egli ha sommato le sue definizioni, in luogo di sostituirle l'una con l'altra. Per conseguenza, la sostanza individuale è, sì, un'attività rappresentativa, ma un'attività che scaturisce da un centro di forza e di vita [74] e che ha una locazione in un punto, metafisico quanto si voglia, però affetto da una irrimediabile spazialità. Come mai un punto possa essere centro di una molteplicità di rappresentazioni, egli s'è sforzato d'immaginare, servendosi dell'analogia col punto matematico che, pur essendo semplice e indivisibile, è centro d'intersezione e come la comune radice d'infinite linee e figure; similmente il punto metafisico potrà essere alla radice di infinite percezioni. E il mondo, nella sua totalità, gli si configura come una costellazione di siffatti punti, ciascuno dei quali è a sua volta un mondo chiuso che contiene in sé, rappresentativamente, tutti gli altri. L'idealismo di ognuno di questi mondi trova pertanto la sua base nel realismo della loro molteplicità puntuale; la designazione di realismo idealistico è meglio di ogni altra appropriata a caratterizzare il sistema leibniziano nel suo complesso. Ma il raccostamento dei due termini e delle cose che sono in essi simboleggiate sarà, come vedremo, fonte di difficoltà inestricabili, perché la coesistenza realistica e puntuale delle sostanze è incompatibile con l'idealità del contenuto di ciascuna, non potendo l'una esistere accanto all'altra, ma solo nella rappresentazione dell'altra.

I risultati fin qui conseguiti debbono, per ultimo, essere messi insieme con quelli dell'indagine logica precedente, se si vuole ottenere un'idea compiuta della sostanza individuale. Il concetto di un centro reale di attività rappresentativa si traduce nel linguaggio della logica in una proposizione o giudizio, dove un complesso di predicati

[74] « Actiones esse suppositorum » (G. IV, 509).

viene attribuito a un soggetto, che non è a sua volta predicabile di altri. Il soggetto è la sostanza; il complesso dei predicati è il contenuto dell'attività rappresentativa; e, in virtù del principio che *praedicatum inest subjecto*, tutto il contenuto rappresentativo deve essere compreso nella sostanza [75]. Ciò vuol dire che quel che procede dall'attività rappresentativa della sostanza è contenuto analiticamente in essa; ma, dato il carattere « di fatto » del principio individuale, è impossibile a una mente finita raggiungere la piena equazione del predicato e del soggetto; Dio soltanto ha una conoscenza analitica o identica di quel che l'individuo ha fatto, fa e farà nel corso della sua esistenza. Resta tuttavia stabilito il principio, che tutta la serie delle azioni è preformata e preordinata dall'origine, cioè che il futuro si può leggere nel presente, e l'uno e l'altro nel passato. Quindi il progresso nella nostra conoscenza di ciascuna sostanza individuale consiste in un'approssimazione indefinita all'ideale della conoscenza divina.

Questa traduzione logica, che il Leibniz ha fatto espressamente nel *Discours de Métaphysique* e che, pur non ripetuta negli scritti seguenti, ha conservato però sempre una sorta di presenza implicita nel suo pensiero, irrigidisce la sostanza individuale, o almeno tende a neutralizzarne quei motivi dinamici che scaturiscono dalle fonti fisiche, fisiologiche, psicologiche testé considerate. È lecito forse concepire un'attività come un predicato inerente a un soggetto e deducibile analiticamente da esso? No, evidentemente. Quindi il principio che *praedicatum inest subjecto*, applicato alla sostanza individuale, cioè all'anima, tende a risolverla in una serie statica di stati rappresentativi; mentre il concetto di attività tende a farne la forza produttiva delle rappresentazioni [76]. La traduzione logica, per conseguenza, si può effettuare solo a spese del carattere sintetico e attivo della sostanza, della spontaneità del

[75] *Discours de Métaphysique*, VIII.

[76] In una lettera allo Jacquelot (G., VI, 567), Leibniz dice espressamente che noi non ci accorgiamo semplicemente di quel che accade in noi, ma lo produciamo.

suo produrre, della novità dei suoi prodotti. Essa tende a rendere statico ciò che dovrebbe essere concepito in movimento, e ad annullare ogni sviluppo, anticipandolo nel germe. Ci si spiega così che dal concorso dei due temi componenti, quello della nuova metafisica e quello della vecchia logica, risulti qualcosa di ibrido, che dà impressioni discordi di movimento e d'immobilità, di vita nuova che si crea in un mobile divenire e di realtà inerte, senza vita né storia.

A partire dagli scritti del 1696, la sostanza individuale prende un proprio nome, quello di monade, il cui etimo greco ne pone in rilievo l'aspetto unitario, che al Leibniz appariva come il più importante.

## 5.

### LE MONADI E DIO

Nel *Système nouveau de la nature*, Leibniz confessa che, dopo di avere stabilito il concetto della sostanza individuale, o della monade, gli parve di essere entrato nel porto; ma che, quando imprese a meditare il rapporto dell'anima col corpo si sentì come risospinto in alto mare. Egli infatti aveva pensato la monade come una realtà chiusa, senza finestre verso l'esterno; in che modo allora potevano accordarsi i suoi stati interni, nella loro ordinata successione, con le modificazioni fisiche del corpo organico?

Nell'affrontare questo problema, sorvoliamo per un momento sulle difficoltà e sulle complicazioni che offre il concetto del corpo, e in generale della materia, nel sistema leibniziano. Esse dipendono in gran parte dalla necessità di accordare insieme due vedute contrastanti, l'una che il Leibniz ha ereditato dalla tradizione cartesiana, e che fa della materia una sostanza parallela alla sostanza pensante, l'altra che considera le sole monadi come realtà sostanziali, e che deve perciò attribuire alla materia una

sorta di esistenza derivata e secondaria. La composizione di questo contrasto occupa il Leibniz in una fase ulteriore del suo pensiero; e possiamo pertanto anche noi rimandarla a una parte seguente della nostra esposizione. Per ora, ci basta aver presente che, intorno al 1696, il Leibniz, pur essendo giunto all'idea della monade, la considera ancora mentalmente come uno dei due termini della dicotomia cartesiana (cioè come una *res cogitans* infinitamente pluralizzata), e quindi la pone dualisticamente di fronte all'altro termine, che non è più per lui la mera *res extensa*, ma una materia dotata di resistenza e d'inerzia, da cui procede l'estensione.

Di qui il problema: poiché non v'è influsso fisico tra anima e corpo, come si spiega che ai mutamenti del corpo corrispondono mutamenti appropriati nell'anima e viceversa? Cartesio aveva ammesso che l'anima, pur non potendo agire sul corpo, nel senso di accrescere o diminuire la quantità di movimento insita in esso, potesse tuttavia mutarne di sua iniziativa la direzione. Ma Leibniz oppone a questo dissimulato influsso fisico la legge, di cui reclama la scoperta, che si conserva costante nel mondo non solo la quantità di forza (e non di movimento), ma anche la direzione totale di essa; quindi è scientificamente impossibile che un ente immateriale diriga il corpo [77]. Scartata questa ipotesi, restava quella degli occasionalisti che, escludendo con maggior rigore ogni influsso fisico, ammetteva che Dio facesse corrispondere a ogni movimento della materia una modificazione nell'anima e viceversa. Ad essa il Leibniz muove la nota obiezione che Dio vi fa la parte di un cattivo orologiaio, il quale, non avendo saputo costruire due orologi perfettamente sincroni, sente il bisogno di volta in volta di sincronizzarli. La sua soluzione scaturisce da questa stessa critica, e consiste nel postulare un accordo preventivo delle due sostanze, imposto da Dio, fin dall'atto della creazione, in modo che ciascuna, senza uscir dalla propria sfera, passa per una serie di stati che

[77] *Monadologie*, 80.

corrispondono perfettamente a quelli dell'altra, come se avessero scambievole comunicazione. Ipotesi di concomitanza è il nome che il Leibniz ha dato originariamente a questa sua veduta [78], che fa di Dio — per stare all'immagine cara al secolo che ha visto l'invenzione dell'orologio a pendolo — un perfetto orologiaio, costruttore di due meccanismi che sincronizzano senza bisogno di continui aggiustamenti. In seguito poi, egli si è venuto convincendo di aver formulato qualcosa di più e di meglio di una mera ipotesi; e col nome risonante di armonia prestabilita ne ha fatto l'insegna della sua filosofia. In essa egli ha visto il pegno dell'accordo tra il regno fisico e il regno psichico, quindi anche tra la scienza e la filosofia: come le percezioni nella monade nascono l'una dall'altra secondo la legge degli appetiti o delle cause finali del bene e del male, così i fenomeni del mondo esterno nascono secondo la legge delle cause efficienti, non essendo il movimento fisico che l'espressione esteriorizzata e meccanica di quel ch'è l'appetito nel mondo interno, e tra l'interno e l'esterno, tra il meccanismo e la teleologia, v'è corrispondenza e accordo armonico, in virtù della legge stessa della creazione [79].

Questa parte della dottrina ha, più di ogni altra, eccitato i consensi e i dissensi dei contemporanei, sia per il suo aspetto essoterico, sia perché più immediatamente s'innesta alla tradizione cartesiana. E a taluni è parso, con qualche fondamento di verità, che essa non differisse troppo sostanzialmente dall'ipotesi dell'occasionalismo; ad altri, che rendesse superflua l'esistenza dei corpi, perché se il succedersi degli stati d'anima non dipende da alcun

[78] G., VII, *Specimen inventorum*, ecc., 313. Lett. ad Arnauld, ottobre, 1687; G. II, p. 95: quivi si trova anche il nome di Armonia, tratto dall'esempio di differenti bande di musici o di cori che eseguono separatamente le loro parti, e tuttavia si accordano perfettamente, in modo che chi ascolta trova un'armonia meravigliosa e ben più sorprendente che se vi fosse un'effettiva comunicazione. Ma già in una lettera non datata (ma non posteriore al 1672-73) al duca Giovanni Federico (G., I, p. 61) Dio è chiamato armonia universale.

[79] *Principes de la nature et de la grâce*, 3.

influsso fisico, ma solo da una legge posta da Dio, quale bisogno avrebbe avuto Dio di creare i corpi, ridotti a inutili doppioni? E le risposte di Leibniz non sono del tutto soddisfacenti: sul primo punto, egli non può affermare che la sua tesi rimuova la precedente, ma solo che la perfeziona; e, quanto al secondo, egli non trova altro argomento contro la obiezione del Foucher, se non che Dio ha voluto che ci fosse piuttosto un numero maggiore che minore di sostanze, e che alle modificazioni dell'anima rispondesse qualcosa al di fuori [80].

Quel che però i contemporanei non son riusciti ad apprezzare al giusto valore è che l'armonia prestabilita, sorta originariamente per comporre il dualismo cartesiano tra lo spirito e il corpo, si è successivamente trasformata in un criterio per spiegare universalmente i rapporti delle monadi tra loro. I due problemi, come ha mostrato il Boutroux [81], non coincidono; né il secondo è una estensione del primo, perché, secondo la monadologia, il corpo non è una sostanza affatto. Si può dire però, che la soluzione dell'uno sia stata la preparazione e l'avviamento a quella dell'altro. Ma il Leibniz non è più tornato sui suoi passi, per riconsiderare se, una volta poste come sole realtà sostanziali le monadi, fosse ancora lecita la primitiva formula dell'armonia, appropriata alle due sostanze dei cartesiani; come spesso gli è accaduto, egli ha giustapposto acriticamente il nuovo all'antico.

Secondo la formula più comprensiva nel senso spiegato, v'è un'armonia prestabilita universale tra tutte le monadi: ciascuna di esse è un mondo in sé chiuso, che, per la sua natura rappresentativa, riflette l'universo da un punto di vista particolare; ora, perché tutti questi mondi « privati » esprimano un unico mondo oggettivo e « pubblico », bisogna che Dio fin dall'origine abbia predisposto che le interne modificazioni di ognuno corrispondano esattamente a quelle di ogni altro. In questa fase,

[80] *Éclaircissement du Nouveau Système* (1696).
[81] BOUTROUX, *La monadologie* cit., p. 50.

l'armonia prestabilita risponde all'esigenza unitaria e monistica del sistema, che domina e contiene la tendenza al disgregamento e alla dispersione, insita al pluralismo monadistico. Essa è stata variamente giudicata dai contemporanei di Leibniz e dagli storici moderni. I primi ne hanno còlto a preferenza gli aspetti morali e, corifeo il Bayle, ne hanno criticato le conseguenze ottimistiche, che contrastano con la percezione di quanto offre di discordante e di disarmonico il mondo. Ma più tardi, nella scuola leibniz-wolfiana, essa è stata confutata nel suo significato metafisico e sostituita dalla vecchia dottrina dell'influsso fisico. In questo ritorno al passato, uno storico dell'Ottocento, l'Erdmann, ha visto un progresso; e tra gli studiosi contemporanei, non pochi si mostrano inclini a seguire tale giudizio, sembrando ad essi che l'incomunicabilità delle sostanze sia una grave remora alla piena esplicazione dello spiritualismo leibniziano [82]. Bisogna però, a questo proposito, distinguere due quistioni, corrispondenti al doppio significato dell'armonia prestabilita. In quanto essa concerne i rapporti tra l'anima e il corpo, la sua formulazione storica è stata certamente caduca, ma ha soddisfatto all'esigenza non caduca di negare ogni influsso fisico tra due sostanze radicalmente eterogenee. Perciò non si può affermare che vi sia stato progresso nel ritorno della scuola wolfiana alla tesi, che con ragione il Leibniz qualificava come « volgare », dell'interazione tra l'anima e il corpo; il progresso consisterà piuttosto nell'approfondimento del monadismo, che rivelerà nel corpo una natura non eterogenea rispetto a quella dell'anima.

Quanto alla formula dell'armonia universale tra le monadi, è certo che essa, postulando un'assoluta impenetrabilità delle sostanze individuali l'una all'altra, impedisce la circolazione di quella vita spirituale, che pure è comune a tutte, e quindi riduce l'attività dell'individuo a una specie di automatismo [83] spirituale. Se ogni monade

[82] V. per es., il BARIÉ, *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, p. 335.

[83] L'espressione è del Leibniz.

è permeabile a Dio, che è puro spirito, perché non potrà essere, in una misura compatibile con l'autonomia della coscienza, permeabile ad altri spiriti, aventi una comune parentela divina con essa? Questo riconoscimento però non deve indurci a svalutare troppo alla leggera l'idea dell'armonia prestabilita; la svalutazione sarebbe lecita solo nell'ipotesi che il Leibniz, essendo partito da una concezione spiritualistica o idealistica, si fosse poi ripiegato su una più arretrata posizione, ponendo solo in Dio quella circolazione di vita spirituale che, secondo le premesse, avrebbe dovuto esser comune a tutti gli esseri. Ma, come sappiamo, il Leibniz è partito dal realismo, cioè dall'idea di una molteplicità puntuale di centri di forza, che, nel corso dell'indagine, gli si son venuti rilevando come centri spirituali. Quindi l'idea dell'armonia prestabilita ha segnato per lui non un regresso, ma un progresso, in quanto gli ha dato la possibilità di stabilire una mediata comunicazione tra le sostanze, originariamente poste come incomunicabili, cioè di raccogliere e concentrare in Dio la sparsa idealità del mondo e di affermare la ragione unitaria dell'universo. L'armonia prestabilita sta e cade col monadismo: dato il pluralismo realistico delle premesse, la sua funzione è essenziale e insopprimibile, come, *mutatis mutandis*, quella della coscienza normale kantiana di fronte alla molteplicità delle rappresentazioni sensibili. La grande differenza sta in ciò, che l'unificazione si compie nella sfera del trascendente, e non ha ancora un significato immanente; ma è una tappa verso la nuova mèta e, come vedremo, prelude già a un altro balzo in avanti, nell'ultima fase della filosofia leibniziana.

Il concetto dell'armonia prestabilita c'introduce nel dominio della teologia, che ora dobbiamo esplorare. Anche qui ci si offre un intreccio di problemi vecchi e nuovi, in parte ricevuti dalla tradizione, in parte suscitati dalle esigenze proprie del sistema. Sta sul primo piano quello dell'esistenza di Dio, la cui soluzione si distribuisce in una serie di prove: cosmologica, ontologica, fisico-teleo-

logica (fondata sull'armonia prestabilita), e un'ultima, *sui generis*, che s'innesta al concetto delle verità eterne.

La prima, in ordine di importanza, è la prova cosmologica, *a contingentia mundi*, basata sul principio di ragion sufficiente. Posto questo principio, « si ha diritto di domandare: perché vi è piuttosto qualcosa che niente? Infatti il niente è più semplice e facile di qualche cosa. Inoltre, supposto che alcune cose debbano esistere, bisogna che si possa rendere ragione perché esistano così e non altrimenti. Ora, questa ragione sufficiente dell'universo non potrebbe trovarsi nella serie delle cose contingenti, perché, essendo la materia indifferente al moto e al riposo, e a un movimento tale o altro, non vi si potrebbe trovare la ragione del movimento, e tanto meno di un tale movimento. Così, bisogna che la ragione sufficiente sia fuori della serie delle cose contingenti, e si trovi in un essere necessario, che è Dio » [84]. Questa prova non può considerarsi come propriamente a posteriori: essa non è infatti ricavata dall'esistenza empirica delle cose, ma dall'esigenza del pensiero nel rappresentarsi le cose [85].

La prova ontologica è una correzione e un riadattamento di quella cartesiana. Leibniz ammette che, nella formulazione di Cartesio, essa abbia un valore dimostrativo, ma che sia imperfetta, perché presuppone una verità che dovrebb'essere dimostrata, cioè che l'essere per-

[84] *Principes de la nature et de la grâce*, 7-8. Con qualche variante, la stessa prova è esposta nella *Monadologia*, 36-38. « La ragion sufficiente deve trovarsi nelle verità contingenti o di fatto, cioè nella serie delle cose, diffuse nell'universo delle creature, dove la risoluzione in ragioni particolari potrebbe raggiungere un frazionamento senza limiti, a cagione dell'immensa varietà delle cose della natura e della divisione dei corpi all'infinito. E siccome questo frazionamento include altri contingenti anteriori o più particolari, ciascuno dei quali ha bisogno d'una simile analisi, per questa via non si progredisce affatto ed occorre perciò che la ragione sufficiente od ultima sia fuori della catena dei contingenti. Essa deve essere pertanto riposta in una sostanza necessaria, nella quale, come in una fonte, i mutamenti particolari si trovino come in una causa eminente, ed è ciò che chiamiamo Dio. »

[85] S. DEL BOCA, *Finalismo e necessità*, ecc., p. 104.

fetto (il quale non può mancar di esistere, altrimenti non sarebbe più perfetto) sia possibile. E questa dimostrazione preliminare consiste nel dire che, se l'essere per sé è impossibile, tutti gli esseri per altri (cioè i contingenti) sono a maggior ragione impossibili, perché essi non sono che in dipendenza dell'essere per sé; quindi nulla esisterebbe[86]. Come si vede, il Leibniz qui si serve della prova precedente, fondata sul principio di ragion sufficiente; ma non ne conclude immediatamente l'esistenza di Dio, bensì la sola possibilità, lasciando che la conclusione finale sia tratta con l'argomento ontologico vero e proprio[87].

La prova dell'armonia prestabilita non ha uno svolgimento formale scolastico come le due precedenti; essa circola attraverso tutto il sistema, che, in quanto pone un perfetto accordo tra le monadi, pur essendo ciascuna di esse impenetrabile all'altra, implica l'esistenza di uno spirito o di una monade suprema che effettui quell'accordo.

Infine, la prova tratta dai possibili o dalle verità eterne ci riconduce alla premesse metafisiche della logica leibniziana[88], cioè all'esistenza di una regione di idee eterne e immutevoli, che postula una mente o un soggetto che pensi quelle idee[89].

Stabilita così l'esistenza di Dio, trascritta la lista tradizionale dei suoi attributi (tra cui i principali sono la somma perfezione e la somma bontà), la filosofia di Leibniz riprende un carattere più personale nel descrivere l'opera della creazione. Nel *Discours de Métaphysique*, questa è concepita come una specie di fulgurazione,

[86] *De la démonstr. cartésienne du R. P. Lami* (1701).

[87] È caratteristico notare che, accettando questa prova, il Leibniz confermi il concetto che l'esistenza è una perfezione, mentre, come s'è visto in precedenza, egli l'ha fortemente revocato in dubbio ed ha enunciato l'idea opposta che l'esistenza sia analoga a una posizione, cioè proprio quell'idea in base alla quale Kant confuterà l'argomento ontologico.

[88] V. § 3 di questo capitolo.

[89] S'è già accennato alla quistione della dipendenza di queste prove leibniziane da quelle formulate dal Cudworth.

sulle tracce dell'emanatismo neoplatonico, ma con forte accentuazione delle note individuali, così del creatore, come delle creature. In seguito poi, con l'approfondirsi del significato spiritualistico delle monadi, anche Dio, assunto a monade suprema, vien dotato di due attività analoghe, ma scevre dalle imperfezioni e dai limiti delle monadi create, cioè il pensiero e la volontà [90], che coincidono rispettivamente con la verità e col bene. Il pensiero è appunto il luogo ideale delle verità eterne di cui s'è precedentemente parlato: in esso sono preformate tutte le serie di mondi e di eventi possibili, di cui alcune soltanto saranno tratte alla esistenza. Ma quali? È innanzi tutto da escludere che la scelta di Dio possa cadere sopra alcuni oggetti singolarmente presi, perché appartiene alla natura dei contingenti di essere disposti in serie causalmente determinate, senza di che regnerebbe l'arbitrio. Quindi non si può immaginare, per esempio, che Dio deliberi se Adamo dovrà peccare, ma se la serie delle cose a cui Adamo appartiene, e il cui concetto individuale implica quel peccato, sia da creare a preferenza di altre [91]. Ma, anche a voler prendere le serie tutte intere, quale sarà la ragione della scelta? E una scelta, comunque, dovrà farsi, non potendo tutte le serie dei possibili pervenire all'esistenza, per la incompatibilità di alcune di esse con altre, e cioè, essendo capaci di coesistere solo le serie compossibili tra loro.

Nella risposta a questo quesito, due criteri sono in conflitto nel pensiero leibniziano. L'uno è quello, già illustrato precedentemente, che si desume dalla logica: ogni possibile o serie di possibili contiene in sé una certa

[90] Che hanno la loro fonte nella potenza: così è adombrata la Trinità cristiana: « In Dio c'è la potenza, che è la fonte di tutto, poi la conoscenza, che contiene le idee, e infine la volontà, che fa i mutamenti o le produzioni secondo il principio del meglio. Ciò risponde a quello che nelle monadi create è il soggetto o la base, la facoltà percettiva e l'appetitiva. Ma in Dio questi attributi sono perfetti, e nelle monadi sono imitazioni, in ragione della perfezione rispettiva » (*Monadol.*, 48).

[91] *Specimen inventorum*, ecc., G., VII, 311.

quantità di essenza o di perfezione, e tende all'esistenza con una forza proporzionale ad essa; quindi nella lotta dei possibili prevarrà quello che ha una perfezione maggiore. Siamo così nell'àmbito del *mechanismus metaphysicus* che tende a ridurre lo spirito divino a un teatro passivo di un urto quasi meccanico di forze che hanno in sé la propria misura. L'altro criterio è quello che scaturisce dall'ispirazione metafisica della monadologia, e che pertanto attribuisce piena libertà al volere e autonomia alla scelta divina. Esso si riallaccia al principio della ragion sufficiente, posto come distinto dal principio d'identità, e causa di determinazioni non meccaniche, ma teleologiche, tendenti cioè a realizzare il « meglio ». La differenza pratica dei risultati che dipendono dall'attuazione dei due criteri non è in Dio così grande com'è nell'uomo, perché tra l'intelletto e la volontà divina, tra la perfezione e la bontà, non può esservi disaccordo. Tuttavia un certo divario è inevitabile, perché dal principio della perfezione o delle essenze deriva la realizzazione di un massimo di varietà, che può includere moltissime cose anche moralmente cattive; mentre il principio della maggiore bontà possibile tende a escluderle dall'esistenza, e quindi a limitare la varietà dell'essere [92].

Il risultato ultimo è per Leibniz una composizione eclettica, che lascia coesistere il meccanismo metafisico e la libera volontà di Dio, subordinando in qualche modo l'uno all'altra. E cioè la scelta divina è dichiarata, sì, necessaria, ma non di una necessità metafisica, secondo la quale ogni altra scelta sarebbe contraddittoria, bensì di una necessità morale, in vista del bene che essa realizza [93]. Il mondo che ne scaturisce non è quindi l'unico possibile, ma il migliore dei mondi possibili, che compendia in sé

[92] S. DEL BOCA, *op. cit.*, p. 73.

[93] Questa necessità ipotetica si esprime, nel linguaggio della scuola, come *necessitas consequentiae*, in contrasto con la *necessitas consequentis* (Lettera a Coste, 1700, G., III, 400). La stessa espressione è stata usata da Erasmo nella sua polemica con Lutero sul libero arbitrio (v. il mio *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, 1947 [4], vol. I).

il massimo di perfezione compatibile col maggior bene. Questa soluzione sembra al Leibniz la più accettabile, perché si tiene a eguale distanza dalle due tesi estreme dello spinozismo, che fa di Dio una sostanza operante con assoluta necessità, e dello scotismo, rinnovato da Cartesio, che considera gli atti del volere divino come decreti arbitrari. Sembra a noi tuttavia che la tendenza intermedia della soluzione leibniziana sia più illusoria che reale. Poiché, se chiediamo: poteva Dio decidere altrimenti? la risposta di Leibniz è che Dio non potesse; e che nondimeno la sua decisione è libera, perché esente da costrizione. Una tale libertà, benché la sua definizione metafisica sia diversa, si avvicina troppo, almeno nell'effetto, alla necessità spinoziana.

Questa parentela con lo spinozismo si rileva anche meglio se trasferiamo il problema della libertà dal creatore alla più nobile delle creature, fatta a immagine e somiglianza di Dio. Entriamo qui nell'àmbito della *Teodicea*, l'opera maggiore pubblicata durante la vita del Leibniz (1710), dove si esamina il problema della libertà umana in se stessa e nelle sue interferenze col pensiero e con la volontà divina. La libertà è fatta coincidere innanzi tutto con la spontaneità, nel senso indicato da Aristotele, quando considera spontanea l'azione il cui principio è in colui che agisce [94]. Questa spontaneità significa soltanto che l'azione volontaria è esente da costrizione estranea; e non v'è filosofia che sia disposta a negarla al volere. Ma dire che il volere non sia coatto non vuol dire che non sia determinato: e la determinazione procede appunto dal giudizio dell'intelligenza, che precede la volizione e le fornisce i motivi in base ai quali essa si decide. Qui interviene una distinzione: i motivi possono essere insufficienti e inadeguati, quando procedono da pensieri oscuri e confusi (o perché di natura sensibile, o perché oscurati da perturbamenti passionali), e possono essere adeguati, quando constano di conoscenze chiare e distinte. Nel primo caso noi chiamiamo la volontà schiava, nel

[94] *Théodicée*. III, 301.

secondo libera. La libertà quindi consiste nell'essere determinati razionalmente [95]. Questo caso ci riconduce, pur con le differenze inerenti alla diversa perfezione delle due nature, a un'idea della libertà analoga a quella di Dio. La così detta azione libera è tale solo nel senso che è esente da necessità metafisica; ma, di fatto, « tutto è certo e determinato in anticipo, così nell'uomo come dovunque, e l'anima umana è una specie di automa spirituale, benché le azioni contingenti in generale, e quelle libere in particolare, non siano perciò necessarie di una necessità assoluta, che sarebbe veramente incompatibile con la contingenza » [96]. Ciò vuol dire che, posto un motivo determinante, è posta senz'altro una certa volizione, senza possibilità di seguire una via diversa. Leibniz soggiunge, è vero, che i motivi sono esenti da necessità metafisica, e quindi inclinano e non costringono; ma a che giova tale limitazione, se l'effetto è immancabile? Per sottrarre l'azione al rigido determinismo bisognerebbe che la forza dei motivi non fosse già data in precedenza, indipendentemente dal volere; ma che concorresse a formarla la forza stessa del volere.

E qualche presentimento di questa verità non si può negare che il Leibniz abbia avuto talvolta. Così, in contrasto col Clarke, egli afferma che non bisogna considerare che i motivi agiscano sullo spirito come i pesi sulla bilancia; ma è piuttosto lo spirito che agisce in virtù dei motivi, che sono le sue disposizioni ad agire. Ma neutralizza in buona parte questa giusta considerazione, soggiungendo che « voler che lo spirito preferisca a volte i motivi deboli ai forti, e anche l'indifferenza ai motivi, significa separare lo spirito dai motivi come se fossero fuori di lui... Così, se lo spirito preferisse l'inclinazione debole alla forte, agirebbe contro se stesso » [97]. Qui, contro la

[95] *Théodicée*, III, 289, 310.
[96] *Ibid.*, II, 52.
[97] 5ª risposta a Clarke n. 15. Anche in una lettera a Jacquelot del 1704, G., III, 472, dopo aver detto che l'anima non ha punto concorso alla propria costituzione originaria, soggiunge che « tutta-

premessa, che sia lo spirito a dar forza ai motivi, si assume che i motivi abbiano già preventivamente una data forza, che determina la scelta della volontà. Con migliore risultato, nella *Teodicea*, egli si sforza di mostrare che la decisione del volere non è indissolubilmente legata al giudizio dell'intelletto, almeno nel senso che può sospendere la propria decisione, e dar modo così al sopraggiungere di un nuovo corso di riflessioni, che potranno modificare i motivi precedentemente fermati [98]. E, nei *Nuovi Saggi*, mostra come entrano in gioco, nella formazione dei motivi, le piccole percezioni e le inclinazioni oscure, che, col loro concorso, tolgono all'anima il potere di resistere liberamente. Pure, egli ritiene che vi sia modo di contrastare alla loro forza, specialmente quando lo spirito sia precedentemente educato a distogliersi da un corso di pensieri, per seguirne un altro. E conclude che « è bene perciò abituarsi generalmente a non pensare che *comme en passant* a certe cose, per meglio conservarsi la libertà di spirito. Ma il meglio è di abituarsi a procedere metodicamente e ad attaccarsi a un corso di pensieri, di cui la ragione e non il caso (cioè le impressioni sensibili e casuali) facciano il legame... Ora, essendo una volta in grado di fermare l'effetto dei nostri desiderii e delle nostre passioni, cioè di sospendere l'azione, noi possiamo trovare il modo di combatterli, sia con inclinazioni contrarie, sia con diversioni, cioè con occupazioni d'altra natura » [99].

Ma sono cenni sporadici, che non intaccano, se non alla superficie, la rigida determinazione del volere, che riceve d'altra parte nuova forza innestandosi al determinismo della prescienza e della predestinazione divina. Se Dio sa che l'uomo compirà l'azione, e il sapere di Dio

via concorrerà alle azioni che ne nasceranno col tempo. Habuit se mere ut subjectum, ricevendo l'essere, sed non habebit se mere ut subjectum, imo concurret active alle azioni, quando si daranno ».

[98] *Théodicée*, III, 311.

[99] *Nouveaux Essais*, II, 20. Si noti il sapore spinoziano di questa educazione della volontà contro la forza delle passioni.

coincide col creare la serie degli eventi in cui l'azione è compresa, quale libertà resta al volere umano? Anche qui, Leibniz si limita a dire che né la « futurizione » divina, né la predestinazione (o predeterminazione delle cause), rendono gli eventi necessari di necessità metafisica o logica, cioè ne distruggono la contingenza che loro è propria. Ma, ciò nonostante, gli effetti seguiranno senza meno. Il solo conforto che Leibniz può darsi è che la fatalità che incombe nel suo sistema non è quella maomettana, né quella stoica, ma quella cristiana: dove la prima rende gli uomini inerti e non fa neppure schivare i pericoli; la seconda tende a dare tranquillità all'anima, per la considerazione della necessità che rende vano ogni affanno e rammarico, e la terza soltanto induce a fare il proprio dovere e ad accontentarsi di qualunque cosa possa accadere, sia perché sarebbe vano resistere alla Provvidenza, sia perché si ha coscienza che una somma bontà presiede ai nostri destini.

Tuttavia il dubbio incalza: se Dio è causa eminente di tutte le cose, non sarà anche causa del male? o se a lui, come principio di bontà, non può attribuirsi il male, donde questo proviene? Di qui un secondo gruppo di problemi, che Leibniz svolge nella *Teodicea*. Egli distingue il male in tre specie: metafisico, morale e fisico. Il male metafisico è inerente all'imperfezione stessa della creatura; perciò esso non è una realtà positiva, ma un limite, un non essere. Il male morale è il peccato, ed è a sua volta qualcosa di negativo, ma in un senso diverso dal precedente, cioè una *defectio*, un venir meno alle ragioni positive della creazione. L'uomo che pecca manca al suo dovere, al fine morale cui Dio l'ha destinato. Finalmente il male fisico è il dolore, la sofferenza [100]. Ora, in rapporto con Dio, non si può dire che questi voglia assolutamente il male fisico come tale; ma solo che lo permette per impedire più grandi mali o per ottenere più grandi beni; e se talvolta lo vuole, lo considera come punizione o espia-

[100] *Théodicée*, I, 21.

zione di un peccato, cioè come un *malum poenae* adeguato a un *malum culpae*, quindi come un bene [101].

Per ciò che concerne il male morale, la posizione di Leibniz è perfettamente identica a quella di Agostino. Esso è tutto imputabile all'uomo, perché Dio, che è causa dell'essere, non può esser causa della defezione dall'essere. Ma Dio sa che Adamo peccherà; e questo suo sapere non è un predestinarlo? Noi conosciamo già la risposta di Leibniz: Dio non delibera di creare Adamo peccante, ma se, tra le infinite serie dei possibili, sceglie quella a cui appartiene Adamo peccante, vuol dire che essa compendiava in sé il minor male o il maggior bene possibile.

Questa considerazione ci porta dalla sfera del male morale in quella del male metafisico. Non poteva Dio creare una serie di cose affatto esente da limiti e da imperfezioni, o anche relativamente migliore di quella che ha creato? Sul secondo punto, Leibniz risponde che, se Dio si è deciso per questa serie piuttosto che per un'altra, questa dev'essere la migliore possibile; e il nostro giudizio limitato non può erigersi a critico della Provvidenza, che conosce infallibilmente, non solo la serie attuale, ma anche le serie possibili che ha escluse dall'esistenza, e che sono perciò ignote a noi. D'altra parte, immaginare che Dio avesse potuto creare un mondo esente affatto dal male significa disconoscere che nel carattere essenziale delle creature è insita la limitatezza e l'imperfezione, e che nell'economia generale dell'universo gli elementi negativi giovano anche essi a dare forza e rilievo ai positivi. Come i musici mescolano spesso le dissonanze alle consonanze quasi per eccitare e pungere l'uditore; come l'amaro fa gustare il dolce, e il dolore con la sua presenza trattiene il piacere dal pericolo di cadere, se è lasciato solo a se stesso, in una specie di fastidio e di torpore; così il male è anch'esso necessario per dare col suo contrasto pregio ed evidenza al bene [102]. Ma v'è di

[101] *Théodicée*, I, 23.
[102] *De rerum originatione radicali*, G., VII, 306.

più: la limitatezza delle creature, in cui consiste il male metafisico, è condizione di esistenza di un'infinita varietà di esseri e della loro integrazione in un tutto armonico, dove la stessa deficienza dell'uno è mezzo all'esplicazione dell'altro, e dove perciò i limiti individuali in certo modo si compensano e si neutralizzano nell'insieme.

In questa visione armonistica dell'universo consiste l'ottimismo di Leibniz, che il pensiero del Settecento ha cercato di volgere in derisione, prendendone a bersaglio le manifestazioni più ingenue e superficiali, e di cui tuttavia ha conservato, quasi senza saperlo, l'ispirazione fondamentale. In quell'ottimismo infatti, conforme alla duplicità della sua fonte, sono presenti due concezioni diverse: v'è un ottimismo dell'essere, che discende dalla logica, e che, anticipando ogni sviluppo nel germe, e cristallizzando gli eventi in un ciclo già conchiuso, considera tutto ciò che è come il meglio che possa essere. Ma c'è anche un ottimismo del divenire, che esprime l'aspetto dinamico e progressivo della vita delle monadi, nella loro individualità e nel loro sistema. Così, a coloro che vorrebbero un mondo già perfetto in ogni sua parte, Leibniz risponde che « benché molte sostanze siano già pervenute a una grande perfezione, tuttavia, per la divisibilità del continuo all'infinito, rimangono sempre nell'abisso delle cose delle parti sopite, che debbono essere risvegliate e sollevate più in alto e verso il meglio: per dirla in una parola, a un culto migliore. Né mai si giungerà al termine del progresso »[103].

Dal concetto dell'armonia dell'universo scaturisce ancora un'altra conseguenza. Tutte le monadi sono simili per natura, in quanto sono centri immateriali di forze, dotate di capacità rappresentativa e appetitiva; ma sono diverse per dignità e valore, in quanto esprimono con maggiore o minore chiarezza e distinzione il mondo ed appetiscono ciecamente o con coscienza razionale. Per questa loro diversità esse si dispongono in un ordine gerar-

[103] *De rerum originatione radicali*, G., VII, 308.

chico, che si estende infinitamente da Dio, monade suprema e puro spirito, fino alle infime monadi, che potremmo chiamare materiali, nel senso che la loro interna virtù è più rudimentale e indifferenziata e che perciò più si avvicinano al limite del bruto meccanismo. In questo ordine continuo v'è una cesura, data da ciò, che alcune monadi sono dotate di appercezione o coscienza, altre di mera percezione, e analogamente, le prime di volontà razionale, le seconde di istinti e di appetizioni cieche. Tale distinzione riproduce in qualche modo quella che il cartesianismo aveva posto tra le sostanze pensanti e le sostanze estese, senza però giungere a un distacco così radicale, che degrada gli animali inferiori a bruti meccanismi, ma considerando i due gruppi come specificazioni diverse di un'identica natura psichica.

Dalla differenza di dignità e di valore sorge la differenza dei modi con cui Dio governa i due regni e dei destini che loro assegna. « Per ciò che concerne gli spiriti, cioè le sostanze che pensano, dice il Leibniz, io credo che Dio li governi secondo leggi differenti da quelle con cui regge il resto delle sostanze. Tutte le sostanze, è vero, esprimono tutto l'universo; ma si può dire che le sostanze brute esprimano piuttosto il mondo che Dio, e che gli spiriti esprimano piuttosto Dio che il mondo. Così Dio governa le sostanze brute secondo le leggi materiali della forza o della comunicazione del movimento, ma gli spiriti secondo le leggi spirituali della giustizia, di cui le altre sono incapaci. Ed è perciò, che le sostanze brute possono chiamarsi materiali, perché l'economia che Dio osserva a loro riguardo è quella di un operaio o di un macchinista verso la macchina, mentre, riguardo agli spiriti, Dio ha la funzione di principe o di legislatore, che è infinitamente più elevata. » [104] Questa comunione degli spiriti con la divinità pone in essere una città di

[104] Lettera ad Arnauld, 1687 (G., II, 124). Conformemente, il Leibniz distingue l'indistruttibilità che è propria di tutte le sostanze dall'immortalità vera e propria, che è privilegio dell'anima umana (*Discours de Métaphysique*, XXXIV).

Dio, che è come un mondo morale che emerge dal mondo naturale e gli sovrasta, pur essendo in comunicazione con esso. E si manifesta qui un'altra armonia, tra il regno fisico della natura e il regno morale della grazia, cioè tra Dio considerato come architetto della macchina del mondo e Dio come monarca della città divina degli spiriti. Quest'armonia fa che le cose conducano alla grazia per le vie stesse della natura: che è il significato più alto dell'accordo da noi già illustrato tra le cause efficienti e le cause finali.

## 6.

### LA CONOSCENZA

Il problema della conoscenza nasce dal carattere rappresentativo delle monadi, e per questa sua genesi dall'interno del sistema si distingue dal problema logico già esaminato, che ha un valore soltanto propedeutico. L'uno concerne il sapere in atto, nel suo scaturire dalla potenza interiore dell'anima, l'altro la struttura del sapere oggettivamente valido, cioè della verità scientifica. Per usare un termine più familiare, la prima ricerca ha un significato psicologico, e per essa la verità sta soltanto al termine dell'itinerario che lo spirito percorre nel suo svolgimento.

L'occasione all'approfondimento di questo problema è stata offerta al Leibniz dalla pubblicazione (nel 1690) del *Saggio sull'intelletto umano* del Locke, che egli ha letto prima nel testo originale, poi nella traduzione francese del Coste, della quale s'è servito per redigere una serie di osservazioni che forma il nucleo dei *Nuovi Saggi* (1704). Una lettera al Burnett del 1695 c'informa che egli in quel tempo già conosceva il *Saggio*, al quale mostrava di preferire il libro sull'educazione, « non perché quello non sia più importante e più profondo e non contenga belle riflessioni; ma perché (il Leibniz) avendo avuto il

tempo e l'occasione di approfondire forse più di Locke il tema dell'intelletto umano e dell'arte di pensare, ed avendo unito la teoria alla pratica, facendo varie scoperte che son sembrate solide, *era* forse meglio in grado di parlare a fondo della ricerca della verità »[105]. E in un'altra lettera del 1703 allo stesso Burnett, annunziandogli d'avere riletto il *Saggio* nella traduzione del Coste, gli compendiava brevemente le ragioni del suo dissenso: « Io sono, egli diceva, per i lumi innati contro la sua *tabula rasa*. Non v'è soltanto nel nostro spirito una facoltà, ma ancora una disposizione alla conoscenza da cui le nozioni innate possono esser tratte. Infatti, tutte le verità necessarie traggono la loro prova da questo lume interno e non dalle esperienze dei sensi, le quali non fanno che dare occasione a pensare a quelle verità necessarie, e non potrebbero mai fornire la prova di una necessità universale »[106].

Nel brano citato sono contenuti già *in nuce* i principali temi polemici dei *Nuovi Saggi*. Quivi la negazione lockiana delle idee innate è sottoposta a una confutazione rigorosa. Locke pone due fonti della conoscenza: la sensazione e la riflessione. Ora, che cos'è quest'ultima se non un'attenzione a tutto ciò ch'è in noi stessi e che i sensi non ci danno?[107] Dunque, se c'è una riflessione, che ha un proprio oggetto, questa è già un'istanza perentoria contro la negazione dell'innatismo; è già il riconoscimento implicito dell'esistenza di un intelletto, che non trae il suo contenuto dall'esperienza sensibile, ma dal proprio fondo. Si dirà che la riflessione o l'intelletto, senza le impressioni sensibili, sia una *tabula rasa*; ma « quelli che parlano tanto di una *tabula rasa*, dopo di aver cancellato le idee, non saprebbero dire quello che vi resta, come i filosofi della scuola, che non lasciano nulla alla materia prima. Ora, le facoltà senza un qualche atto, o,

[105] Lett. a Burnett del 22 novembre 1695, G., III, p. 165.
[106] Lett. a Burnett del 3 dicembre 1703, G., III, 291.
[107] *Nouveaux Essais, Avant-propos.*

in altri termini, le pure potenze della scuola, non sono che finzioni, che la natura non conosce »[108]. Ciò vuol dire che, se oltre i sensi v'è un intelletto, dovrà esservi in esso una forma, una struttura organica, capace di esplicare un'azione autonoma. È questo il senso del famoso aforismo leibniziano: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, praeter ipse intellectus*, che prelude all'idea kantiana della spontaneità dell'intelletto e dell'apriorità delle categorie. Con esso l'innatismo prende un indirizzo diverso da quello tradizionale: non si tratta più di assumere l'esistenza, nell'anima, di idee tutte fatte e spiegate, ma solo di disposizioni e di virtualità latenti, che si spiegheranno poi ad occasione dell'esperienza[109].

L'idea dell'innatismo virtuale si collega per Leibniz alla distinzione fondamentale tra le verità di ragione e le verità di fatto. Esaminando le cinque proposizioni che Erberto di Cherbury considera come innate (che vi è un Dio, che gli è dovuto un culto, ecc.), egli nega che siano tali, perché ritiene che possano e debbano essere dimostrate[110]. Egli mostra così d'intendere che la qualità d'essere innate competa soltanto alle verità prime e assolutamente necessarie, che dipendono dal principio d'identità. L'innatismo sarebbe pertanto una conseguenza del carattere meramente analitico di quelle proposizioni; e a differenza di esse, le verità di fatto sarebbero acquisite, cioè rientrerebbero nello sperimentalismo lockiano.

Pure, non è questo il limite ultimo della concezione del Leibniz. Al Locke, il quale per spiegare il carattere derivato e l'apparizione tardiva dei concetti generali, mostra che nel linguaggio dei primitivi mancano le espressioni verbali corrispondenti, egli obbietta che, se pur mancano i nomi, non manca il possesso della cosa. Per esempio, vi sono popoli che non hanno nessuna parola che corrisponda all'idea dell'essere; ma si può forse dubitare

[108] *Nouveaux Essais*, II, 1.
[109] *Ibid., Avant-propos.*
[110] *Ibid.*, I, 2.

che essi sappiano che cosa è l'essere? [111] E altrove, parlando di moralità, afferma che non la virtù, ma l'idea di virtù è innata. Ora, né l'idea dell'essere, né quella della virtù rientrano nel novero delle verità analitiche dipendenti dal principio d'identità; esse preludono piuttosto alle categorie nel senso kantiano. Se poi consideriamo la formula *nisi intellectus ipse*, non tardiamo ad accorgerci che il suo significato profondo ci porta anche più innanzi sulla via del « trascendentalismo ». Che cosa vuol dire che l'intelletto non è compreso nel senso? Se l'intelletto non è un nome vuoto, esso deve consistere in una certa struttura mentale preformata, cioè virtualmente preesistente all'esperienza empirica, che si esplica ad occasione dell'esperienza stessa. Vi sono così due virtualismi nella dottrina leibniziana: uno è quello delle verità necessarie, l'altro è quello latente delle forme trascendentali. In ultima istanza, l'idea del virtuale è per Leibniz a mezza strada tra il tradizionale innatismo e l'apriorismo kantiano. Essa supera la prima posizione, perché esclude che tutto il contenuto delle idee sia nell'anima prima dell'esperienza; ma non raggiunge il concetto del trascendentale, per mancanza di una netta distinzione tra contenuto e forma della conoscenza e di un'attribuzione all'intelletto del puro elemento formale.

Ma c'è ancora un'altra complicazione da considerare. L'innatismo che finora ci si è presentato ha un'estensione soltanto parziale: esso si limita alle verità necessarie o all'intelletto stesso, come forma pura, e lascia fuori di sé le verità contingenti o di fatto. Ma c'è un altro innatismo, di estensione universale, che comprende tutto indistintamente il contenuto di vita dell'anima. Esso scaturisce dal carattere stesso della monadologia, per cui, non avendo le monadi finestre verso l'esterno, esse non possono ricevere nulla dal di fuori, ma debbono trarre da sé tutto ciò che hanno. In questo senso, Leibniz può

[111] *Nouveaux Essais*, I, 2.

dire che « le nostre idee, anche quelle delle cose sensibili, vengono dal nostro proprio fondo » [112].

Quale rapporto si può istituire tra le due formulazioni della dottrina? Il Boutroux ritiene che, come la concezione dell'armonia prestabilita è passata attraverso due fasi, l'una ristretta e l'altra più estesa, si possa anche qui parlare di due stadi successivi di redazione. Nel primo, Leibniz rivendica contro Locke l'innatismo delle verità di ragione a differenza di quelle di fatto. Nel secondo, egli non si pone più dal punto di vista essoterico dei rapporti tra l'anima e il corpo, ma, partendo dalla natura stessa della monade, conclude che l'esperienza, non solo non potrebbe fornirci tutte le nostre idee, ma non potrebbe fornircene alcuna. L'anima è innata a se stessa; quindi tutte le idee, senza eccezione, scaturiscono dal fondo primordiale inerente alla nostra natura intellettuale. Una percezione non nasce da un'azione esterna, ma da un'altra percezione, all'infinito; lo sviluppo dell'anima non può compiersi che dall'interno. « Tale, per il Boutroux, è la dottrina definitiva. Essa erige in sistema la teoria della virtualità che non era se non un'ipotesi plausibile. Essa dà inoltre una soddisfazione più completa a ciascuna delle due parti in dissidio. A Descartes, Leibniz accorda ormai che tutte le nostre idee siano innate; a Locke, che tutte siano acquisite. Intese nel loro senso essoterico e vero, le parole esperienza e innatismo, lungi dal rappresentare due cose incompatibili, rappresentano due momenti necessari dello stesso sviluppo » [113].

L'interpretazione del Boutroux è ingegnosa, ma l'idea di due fasi successive di sviluppo è in contraddizione col fatto che, non solo nella stessa opera, ma talvolta anche nello stesso periodo [114], si ritrovano i due diversi innatismi. Bisogna piuttosto pensare che la formulazione più generale, che è in diretta dipendenza dalla natura della

[112] *Nouveaux Essais. Réflex. sur l'Ess. de Locke.*

[113] BOUTROUX, *op. cit.*, pp. 71-3.

[114] Per es., *Nouveaux Essais*, I, 1: « Innate sono le verità necessarie e innati sono anche gl'istinti ».

monade, sia intesa da Leibniz come l'espressione di una caratteristica comune a tutte le conoscenze; e che da questo fondo comune si distacchi un innatismo più particolare e specifico, che concerne le verità necessarie e « l'intelletto stesso ». V'è qui la conferma indiretta che tale innatismo preluda a qualcos'altro, cioè all'idea dell'*apriori* e del trascendentale.

Il concetto che l'anima sia innata a se stessa e che quindi il suo contenuto scaturisca dal proprio fondo, non soltanto ribadisce l'idea della virtualità, non potendo tutto quel contenuto essere attualmente presente, ma giustifica anche l'assunzione (di cui s'è in precedenza parlato) di infinite « piccole percezioni » inconsce. Percezioni e coscienza o appercezione, come sappiamo, si distinguono nettamente l'una dall'altra in contrasto coi princìpi di Cartesio e di Locke. Quest'ultimo, per negare le idee innate, ricorre tra l'altro al concetto cartesiano che, di ogni cosa che è nell'anima, questa deve avere coscienza, perché il pensiero e la coscienza coincidono. Ora, il fatto che noi non avvertiamo di possedere un tesoro nascosto d'idee, ed anzi abbiamo coscienza del carattere acquisito di ogni nostra conoscenza, sembra al Locke un'aperta sconfessione dell'innatismo. In risposta, il Leibniz distingue il pensare dalla coscienza di pensare; egli accorda a Cartesio che l'anima pensi sempre, ma non che sempre avverta quel che pensa. L'innato così può rifugiarsi nell'inconscio, in quelle piccole percezioni che si addensano al di là della soglia della coscienza, e che l'attenzione della mente, volta a volta, trae alla luce, quasi per una specie di risveglio, che giustifica, almeno in parte, la dottrina platonica della reminiscenza [115].

E, come noi sappiamo che in ogni monade v'è una potenza appetitiva che la spinge a passare di rappresentazione in rappresentazione così, anche per le piccole percezioni, vi sono degli embrionali ed istintivi impulsi, che, nel loro insieme, formano quel sentimento di *uneasiness*, di inquietu-

[115] *Discours de Métaphysique*, XXVI.

dine, di cui Locke parla nel suo *Saggio*[116], e che è una delle più profonde e inconsapevoli forze motrici della vita psichica. Lo sforzo volontario, come s'è detto in precedenza, si alimenta in gran parte da quegli impulsi insensibili.

Dall'innatismo di tutte le rappresentazioni in genere si deducono alcune conseguenze, che interessano la gnoseologia e la metafisica. Innanzi tutto, non v'è differenza essenziale di natura tra le rappresentazioni chiare e distinte dell'intelletto e le piccole percezioni inconscie. Esse appartengono egualmente alla sostanza immateriale dell'anima, e nel loro complesso formano una serie continua, che si differenzia solo per il diverso grado di chiarezza e distinzione. Poiché ogni monade rappresenta l'universo, non tutte le sue percezioni potranno essere egualmente chiare e distinte: saranno più confuse quelle il cui oggetto è più lontano; più chiare quelle il cui oggetto è più vicino e « affetta » più immediatamente l'attività della monade. Tale, per esempio, il corpo organico di cui essa è l'entelechia, rispetto agli altri corpi esterni[117]. Più di tutte chiare e distinte, infine, saranno le percezioni che la monade ha di se stessa, a causa della massima immediatezza del proprio oggetto. Ed è qui che trova il suo posto, ed insieme la sua giustificazione, il *Cogito* cartesiano, cioè il principio dell'auto-certezza.

Questa graduazione di conoscere non può forse consentirci di sondare la natura stessa delle cose? Che cosa è il corpo se non una rappresentazione dell'anima, in qualche modo oscura e confusa, rispetto alla rappresentazione che essa ha di sé, ma tale che comporta gradi diversi di oscurità o di chiarezza, e quindi può approssimarsi indefinitamente alla natura dell'anima? E in realtà, se non esistono che le monadi, le quali a loro volta non sono che centri di attività rappresentative, anche i corpi debbono poter rientrare nell'àmbito della rappresentazione, a titolo di percezioni più o meno confuse o delle monadi

[116] *Nouveaux Essais*, II, 20.
[117] *Monadologie*, 62.

che li costituiscono (fenomenismo oggettivo) o che li percepiscono (fenomenismo soggettivo).

Ma in questa attività del rappresentare (qualunque ne sia il soggetto) si esaurisce tutta la natura della sostanza corporea? Noi abbiamo visto precedentemente, parlando della fisica leibniziana, che alla forza attiva fa riscontro una forza passiva che, come impenetrabilità e come inerzia, costituisce la essenza del corpo. Ora, perché la tesi fenomenistica non lasci nessun residuo inesplorato, bisogna che la forza passiva possa anch'essa esser tradotta in termini di rappresentazione. Questa traduzione, secondo il Leibniz, è possibile. « Noi diciamo che una creatura agisce sull'altra in quanto è perfetta, e che subisce per opera di un'altra, in quanto è imperfetta. »[118] Così si attribuisce l'azione alla monade, in quanto ha percezioni distinte, e la passione, in quanto ne ha di confuse. Ed una creatura è più perfetta di un'altra in quanto v'è in essa di che rendere ragione *apriori* di quel che avviene in un'altra; per questo si dice che la prima agisce sull'altra[119]. In altri termini, azione e passione sono valori correlativi, che coincidono, rispettivamente, con le percezioni distinte e con le confuse. Per conseguenza, come chiamiamo « passione » in noi ciò che nella nostra natura v'è di oscuro e che non può rendere ragione di sé, analogamente possiamo chiamare passione nel corpo una spiritualità oscurata e ottenebrata, in modo che la maggiore perfezione dell'anima rispetto al corpo può compendiarsi in ciò, che l'anima è in grado di rendere ragione *apriori*

[118] Si ponga questo brano della *Monadologia* in rapporto col n. XV del *Discours de Métaphysique*: « Una sostanza, che è di una estensione infinita, in quanto esprime tutto, diviene limitata per il modo della sua espressione più o meno perfetta. È così che si può concepire che le sostanze s'impediscono e si limitano, e per conseguenza si può dire in questo senso che agiscono l'una sull'altra... Quella che passa a un più alto grado di perfezione o a un'espressione più perfetta, esercita la sua potenza e agisce, quella che passa a un minor grado, fa conoscere la sua debolezza e patisce ».

[119] *Monadologie*, 49-50.

di quel che avviene nel corpo. E in questo stesso senso si può dire che l'anima agisca sul corpo [120].

Ma se tutta la natura del corpo è traducibile nel linguaggio rappresentativo delle monadi, è lecito concludere che Leibniz ha definitivamente superato la posizione ontologica e realistica iniziale, ed è decisamente entrato nella via del fenomenismo? È questa la più intricata questione dell'esegesi leibniziana, che ora dobbiamo affrontare.

## 7.

### LE MONADI E IL MONDO

L'estrema difficoltà del problema della materia e del corpo nella filosofia del Leibniz dipende dalla sovrapposizione e dall'intreccio di concetti diversi dell'una e dell'altro, che non riescono a comporsi in una unità sistematica. Si possono distinguere, e sono stati distinti [121], cinque di questi concetti:

1) C'è la materia prima, o forza passiva, che consta della resistenza o della massa (impenetrabilità e inerzia).

2) C'è la materia seconda, o corpo, che consta della materia prima, in quanto su di essa incide la forza attiva, che la pone in movimento, e così la differenzia e la specifica.

3) C'è la materia prima come passività della monade, cioè come percezione oscura e confusa.

4) C'è la materia seconda o corpo, come aggregato di monadi.

5) C'è il corpo come concezione della mente, cioè come fenomeno per un soggeto dotato di percezioni chiare e distinte.

[120] Naturalmente, non c'è reale interazione tra l'anima e il corpo; ma si dà il fatto che il mutamento nell'una spiega il mutamento nell'altro; in ultima istanza, l'interazione è sempre mediata dall'armonia prestabilita.

[121] RUSSELL, *op. cit.*, p. 85.

Ora chi si limita, come fa il Russell, a dare il nudo elenco di queste concezioni disparate, può facilmente concludere che v'è grande confusione nel pensiero di Leibniz. Se invece si considera la dottrina nella sua genesi, si possono scoprire nelle definizioni elencate le tappe di un progressivo approfondimento del problema metafisico della materia. Anche se il problema non giunge alla sua maturazione completa, anche se, insieme col passaggio da una fase all'altra, ci si dà un ritorno da questa a quella, bisogna saper vedere, nelle oscillazioni e nelle involuzioni di un pensiero che faticosamente si cerca senza mai trovarsi completamente, i segni di uno sforzo speculativo tra i più potenti e grandiosi che ci offre la storia della filosofia. Noi cercheremo di collocarci da questo punto di vista genetico.

Le due prime definizioni della materia e del corpo appartengono allo stadio iniziale della dottrina, quando il concetto della sostanza emerge appena, nel suo significato metafisico, dalla indagine fisica che occupa la mente del giovane Leibniz. Superata la veduta cartesiana che fa consistere l'essenza dei corpi nella mera estensione, lo studioso di fisica si appaga di avere scoperto nella materia una forza di resistenza (impenetrabilità, coesione, inerzia), che, assai meglio dell'inconsistente estensione, offre presa alla ricerca scientifica e dà un solido fondamento alle costruzioni della meccanica e della fisica. L'unificazione di questa materia, intesa come forza passiva, con la forza attiva che le partecipa il movimento, forma il corpo nella sua individualità fisica; ma, poiché la forza attiva appartiene già all'ordine delle cose metafisiche, v'è in quella unificazione il pegno di una più vasta alleanza tra la fisica e la metafisica, tra le cause efficienti della meccanica e le cause finali del mondo spirituale. La posizione speculativa del Leibniz, in questo stadio di redazione della sua dottrina, si può caratterizzare come realistica: è il realismo dello scienziato, che assume la immediata realtà degl'ingredienti del suo laboratorio: massa, forza, movimento, ecc.

Ma lo svolgimento metafisico dell'idea di forza conduce il Leibniz al concetto della monade, come centro di attività rappresentativa, e alla veduta della realtà nel suo complesso come contesto di monadi. Il primitivo realismo non può più reggere immutato di fronte al nuovo concetto di una realtà immateriale, il cui contenuto ideale, invade, per così dire, anche il dominio che sembrava riservato alla materia. Se soltanto le monadi sono reali, anche la materia dovrà essere fondata sulle monadi, e il realismo immediato del corporeo dovrà convertirsi in un realismo mediato, avente la sua base nella realtà spirituale. In questo nuovo stadio della dottrina, la forza passiva, in cui consiste la materia prima della fisica, vien tradotta nei termini ideali della rappresentazione, come imperfezione e limite della capacità percettiva delle monadi, cioè come percezione confusa. E il corpo, materia seconda della fisica, vien fatto risultare da un aggregato di monadi. L'idea di tale aggregato ha una certa apparenza plausibile. Se noi prendiamo un individuo animato, per esempio, un uomo, troviamo che esso consta di anima e corpo; ma il corpo, per quel che v'è di reale in esso, deve a sua volta constare di centri di forze organiche, cioè di monadi, che, di fronte alla monade-anima, hanno una posizione e una funzione dipendenti. Nel linguaggio degli stoici, di cui Leibniz si avvale per esprimere il suo concetto, la monade centrale è l'elemento dominante o l'egemonico di una costellazione di monadi inferiori [122]. Ma questo stesso rapporto che v'è tra l'anima e il corpo nel loro complesso, si riproduce anche nella gerarchia delle monadi costituenti il corpo, alcune delle quali sono dominanti rispetto ad altre inferiori; e così all'infinito, in modo che l'aggregato monadico non è una congerie disgregata e frammentaria, ma un complesso organico, contesto di rapporti di dipendenze parziali, che tutti si accentrano in una dipendenza comune dalla monade centrale, cioè dall'anima propriamente detta.

[122] *Monadologie*, 70.

Sembra così che la traduzione delle cose dal linguaggio della fisica in quello della psicologia sia perfetta e non lasci residui. Eppure, le difficoltà cominciano ad addensarsi, non appena si paragona la traduzione col testo. La forza, attiva e passiva, della primitiva redazione offriva una base sufficiente alla ricerca fisica; si può dire lo stesso del suo equivalente psicologico, cioè della « percezione confusa »? A parte l'inconsistenza, per così dire, fisica, di tale nozione, essa ci pone di fronte a una grave aporia: la concezione scientifica della natura, che al fisico Leibniz si è rivelata come un modello di conoscenza chiara e distinta, verrebbe a fondarsi sopra un contesto di percezioni confuse. Il valore delle leggi e dei princìpi scientifici ne sarebbe irrimediabilmente compromesso. Questa difficoltà non è stata mai esplicitamente formulata dal Leibniz, perché egli non ha spinto mai fino in fondo l'interpretazione psicologica, ma, pur traducendo la materia prima nel nuovo linguaggio, ha continuato sempre a pensarla nel significato fisico primitivo. Ed anzi, la suggestione del realismo fisico è stata così forte nel suo pensiero, che ha finito con l'imprimersi anche nella monadologia. È in questo senso che egli parla di una materia prima che ogni monade porta immancabilmente con sé: ciò che muta è la materia seconda, cioè il corpo appariscente in cui la monade dominante è collocata, e che è soggetto a un continuo ricambio col restante mondo corporeo; ma la materia prima è una passività inerente a tutte le monadi [123]. E le reminiscenze scolastiche confermano la suggestione fisica; non hanno forse i dottori della scuola agostiniana dotato di materialità non solo le anime dei bruti, ma anche quelle degli uomini, e perfino quelle degli angeli? [124]. Ora è chiaro che questo agglutinamento di sot-

[123] *Ep. ad des Bosses*, 1706: « Entelechia corpus suum organicum mutat, seu materiam secundam, at suam propriam materiam primam non mutat » (G., II, 324). Vedi anche la lett. a Jacquelot del 22 marzo 1703 (G., III, 457).

[124] Vedi la citata lettera a Jacquelot: gli antichi filosofi e i padri della chiesa hanno dato dei corpi ai geni e agli angeli.

tile materialità intorno al nucleo spirituale delle monadi non ha a che vedere con la passività delle percezioni confuse, la quale non potrebbe essere un dato irriducibile, perché una percezione è sempre in grado di passare dall'oscurità alla chiarezza e alla distinzione. Si tratta invece, come si è spiegato, di una reazione del realismo fisico, appesantito da reminiscenze scolastiche, sul nuovo spiritualismo.

A difficoltà non minori, ma accompagnate da sforzi più potenti di liberazione e seguite da risultati più luminosi, dà luogo il concetto della materia seconda o del corpo come aggregato di monadi. V'è un senso intelligibile nell'idea di un aggregato di monadi? Un senso può esservi solo nel caso che le monadi siano pensate come realtà in qualche modo corpulente, che si collocano l'una accanto all'altra. E tale era in effetti il significato che Leibniz attribuiva alle monadi agli esordi della sua speculazione, quando le considerava come punti matematici e centri di forze fisiche: anche a prendere i punti per limiti e non parti dello spazio, era inevitabile immaginare la loro distribuzione in una certa spazialità. Col progredire della dottrina, questa immaginazione s'è andata dissipando. Da una parte, il Leibniz è stato portato a negare l'idea di uno spazio come realtà infra-monadica, e a farne un fenomeno soggettivo, che scaturisce dall'interno della singola monade. Dall'altra, l'approfondimento della natura delle monadi gli ha mostrato l'inconcepibilità di ogni relazione esterna, quindi di ogni coesistenza tra loro. Prendiamo due monadi: possono esse stare l'una accanto all'altra? Se la natura della monade è quella di un'attività rappresentativa, e insieme di un mondo chiuso che trae dal proprio fondo tutto il suo contenuto, è chiaro che un'altra monade non può coesistere con essa, ma può esistere solo nella rappresentazione di essa. In altri termini il due, e analogamente la pluralità in genere, non può esistere *in re*, allo stesso titolo della monade che percepisce, ma solo *in idea*, come rappresentazione o fenomeno della mente percipiente. In una forma incisiva,

questo concetto è espresso dal Leibniz nel modo seguente: « ordines seu relationes quae duas monades jungunt, non sunt in alterutra monade, sed in utraque aeque simul, id est, revera in neutra, sed in sola mente »[125].

Limitando per ora la conclusione al nostro tema, quale significato ha l'affermazione che il corpo è un aggregato di monadi? Questo: che l'aggregato, come tale, è un'apparenza per una mente che percepisce; è un fenomeno, non arbitrario, bensì fondato in modo inesplicabile sopra una realtà oggettiva di monadi. Ma ciò che si è detto della pluralità numerica si può dire ancora di tutte le altre proprietà apparenti del corpo. Noi lo concepiamo come una superficie estesa e continua, come una massa resistente dotata di movimento. Ora, queste proprietà non possono risultare da relazioni infra-monadiche, perché le monadi non hanno finestre; debbono invece scaturire dall'interno di ciascuna monade, come caratteri ideali, rappresentativi di rapporti reali il cui segreto si cela nei misteri dell'Armonia prestabilita.

Comincia così ad emergere un quinto significato della parola corpo (che corrisponde alla quinta definizione da noi premessa): quello di un'esistenza ideale e mentale, di un *phaenomenon bene fundatum*. Purtroppo il *bene* è soltanto un'esigenza insoddisfatta: tra il rappresentante e il rappresentato c'è un divario insanabile. Come mai il continuo può rappresentare il discontinuo, l'esteso l'inesteso, il meccanico lo spirituale? È qui l'aporia ultima e irriducibile della filosofia leibniziana.

Ma prima di giungere al limite del sistema, cerchiamo di apprezzare in tutta l'estensione e l'intensità lo sforzo che il Leibniz compie per allontanare quanto è possibile quel limite. Il concetto del fenomenico, dell'ideale, da noi appena accennato, ha uno svolgimento amplissimo nel suo pensiero e tende a rivendicare a sé tutto quel che v'è di essenziale nella visione scientifica del mondo materiale, sanando, con una idealità diversa, l'insufficienza della traduzione psicologica dell'idea di materia e di corpo.

[125] *Ep. ad des Bosses*, 1716, G., II, 517.

La prima espressione del nuovo fenomenismo è la concezione dello spazio e del tempo, come ordinamenti soggettivi delle rappresentazioni nell'interno della monade. Estensione materiale e spazio, che il cartesianismo aveva unificato, si distinguono nettamente per il Leibniz: l'estensione materiale appartiene a « qualcosa » che si estende, cioè deriva dal diffondersi di un contenuto materiale nello spazio; e quel contenuto, come noi sappiamo, è la forza attiva che, permeando la passività della materia, la diffonde o la estende [126]. Vuotato così del contenuto che Cartesio aveva conglobato con esso, lo spazio diviene alcunché di formale, che prepara la « forma pura » del criticismo kantiano. Realtà metafisica esso non può avere, perché non vi sono di reale che le monadi, e tra le monadi nessuna spazialità può insinuarsi, essendo la loro natura immateriale, cioè insuscettiva di un collocamento nello spazio, ed essendo ciascuna monade senza finestre. Di qui l'intuizione luminosa che lo spazio sia una produzione soggettiva della monade. Hobbes lo aveva definito *phantasma existentis*; e questo presentimento di fenomenalità ha esercitato sul pensiero di Leibniz un influsso profondo. Ma bisognava aggiungere qualcos'altro, che di un'espressione felice facesse una concezione speculativa vera e propria; e cioè, che non l'immagine o il fantasma come tale, che è una figura particolare e presuppone un particolare oggetto, costituisce lo spazio, ma l'ordinamento formale secondo cui tutte le immagini si collocano e coesistono. Non dunque il mero fenomeno, ma l'ordine ideale dei fenomeni. Di qui alla forma *apriori* il passo non è lungo; l'essenziale è che dall'àmbito stesso della scuola cartesiana sia uscita la prima, poderosa confutazione della dottrina sostanzialistica dello spazio. Considerazioni analoghe possono ripetersi per il tempo, che vien concepito, come ordine delle successioni. E l'uno e l'altro, non solo pongono insieme o in serie irriversibile quel che attual-

[126] *Ep. ad des Bosses*, II, 324. L'estensione come tale non appartiene alla materia prima. Questa non ha in sé che l'*esigenza* a estendersi.

mente si dà, cioè i fenomeni compresenti o successivi, ma, come forme vuote di contenuto particolare, valgono egualmente per i fenomeni possibili: « lo spazio è l'ordine delle possibili coesistenze, il tempo è l'ordine delle possibilità incostanti » [127].

L'esperimento cruciale della validità di questa tesi ha avuto luogo negli ultimi anni della vita di Leibniz, in una famosa controversia col filosofo e teologo newtoniano Samuele Clarke [128]. Questi era, come il suo maestro, fautore di una concezione dello spazio oggettivo e assoluto; necessaria premessa, nella fisica newtoniana, per stabilire una differenza tra il movimento relativo e il movimento assoluto; premessa superflua, nella fisica leibniziana, dove il criterio di quella distinzione risiede nell'essenza e nella presenza della forza, elevata a valore metafisico. E ripudiando il Clarke la concezione cartesiana dello spazio come sostanza, ne faceva un attributo della divinità, sulle tracce di una famosa definizione newtoniana dello spazio come *sensorium Dei*, e non senza reminiscenze spinoziane, perché, come attributo, lo considerava assolutamente indivisibile. Per il Leibniz invece lo spazio è infinitamente divisibile in parti, e questa è la prima ragione per cui esso non può convenire a Dio [129]. Inoltre, se lo spazio è una proprietà o un attributo, deve essere proprietà di qualche sostanza: di quale sostanza allora sarà proprietà o attributo lo spazio vuoto? [130] Ma v'è di più: per il principio degl'indiscernibili, lo spazio non può essere una cosa creata, quindi non può avere una realtà oggettiva. Infatti esso è qualcosa di uniforme, e, senza le cose che vi son collocate, una parte non differisce assolutamente da un'altra. Ora, secondo il principio degli indiscernibili, due cose che non si differenziano in nulla coincidono; e secondo il principio di ragion sufficiente, non può darsi nessuna ragione

[127] *Réplique aux réflex. de Bayle*, 1702.

[128] La corrispondenza rimase interrotta alla 5ª risposta, per la morte di Leibniz.

[129] 3° scritto di Leibniz, n. 3.

[130] 4° scritto di L., n. 8.

perché Dio abbia collocato le cose in una certa parte dello spazio, piuttosto che in un'altra. Similmente per il tempo, non si può dare ragione perché Dio non abbia creato il mondo più presto o più tardi, sempre che il tempo sia preso come alcunché di oggettivo, all'infuori delle cose temporali. Per conseguenza, lo spazio e il tempo non sono che nostri modi soggettivi di collocare e di ordinare i fenomeni [131].

La replica del Clarke è che, se lo spazio non fosse che l'ordine delle cose che coesistono, seguirebbe che, se Dio facesse muovere il mondo tutt'intero in linea retta, questo non cesserebbe di essere nello stesso luogo. E similmente, se Dio avesse creato il mondo qualche milione d'anni prima, non l'avrebbe creato prima. Inoltre, il Clarke afferma che lo spazio e il tempo sono delle quantità, ciò che non si può dire dell'ordine o delle situazioni [132]. Come si vede, il filosofo inglese commette una petizione di principio, introducendo inconsapevolmente nella sua ipotesi proprio quello che si tratterebbe di dimostrare, cioè la realtà oggettiva dello spazio. Perciò il Leibniz ha buon gioco nel rispondergli che un mutamento nello spazio ha senso, quando mutano le posizioni rispettive delle cose nello spazio, perché in esse consistono le differenze specifiche, che rendono concepibile il mutamento; ma se si prende tutto il mondo come un blocco invariabile e si pretende di muoverlo nello spazio, non si fa che una supposizione chimerica: poiché due stati indiscernibili sono uno stesso stato, il preteso mutamento non muta niente, e appartiene alla categoria degli *idola tribus*. « Del pari impossibile è la supposizione che Dio abbia creato il mondo alcuni milioni di anni prima. Coloro che cadono in siffatte finzioni non potrebbero nulla rispondere a quelli che sostenessero l'eternità del mondo. Infatti, siccome Dio non fa niente senza ragione, e nessuna ragione si può dare del perché egli non abbia creato il mondo più presto, ne

[131] 3° scritto di L., nn. 5 e 6.
[132] 3ª replica di Clarke, n. 4.

segue, o ch'egli non ha creato niente del tutto, o ch'egli ha creato il mondo prima d'ogni tempo determinabile, cioè che il mondo è eterno. Ma quando si mostra che, quale che sia il cominciamento, è sempre la stessa cosa, si elimina la quistione stessa del perché esso non sia stato diverso »[133]. Insomma tutte le differenze temporali non son fatte dal tempo che, per sé preso, oggettivamente non è nulla, e soggettivamente è una mera possibilità ideale di successioni, ma dalle differenze stesse delle cose che si collocano nel tempo. Così è vana anche l'altra obiezione del Clarke, che il tempo non potrebbe essere un ordine delle cose successive, perché la quantità di tempo può diventare più grande o più piccola, senza che muti l'ordine delle successioni. Questo non è possibile, replica il Leibniz: se il tempo è più grande, vuol dire che vi saranno più stati successivi interposti[134]. E all'altra obiezione del Clarke, che lo spazio e il tempo sono quantità, ciò che non può dirsi dell'ordine, egli risponde egualmente, che anche l'ordine ha la sua quantità, perché v'è in esso distinzione o intervallo.

Posta la natura ideale o fenomenica dello spazio e del tempo, ne deriva una conseguenza di grande importanza, non solo per la visione scientifica, ma anche per l'economia generale del sistema leibniziano. Se noi prendiamo una porzione qualunque dello spazio, possiamo dividerla in parti sempre più piccole, senza che vi sia limite irriducibile al frazionamento. Ora, se questa divisibilità all'infinito dello spazio fosse qualcosa di reale, noi andremmo incontro all'impossibilità, tanto di esaurire l'analisi, quanto di ricostituire il tutto mediante l'addizione delle parti, perché si richiederebbe un procedimento infinito. Lo stesso vale per il tempo, per la serie numerica, per l'estensione, per il movimento, che è una natura composta di spazio e tempo. Gli argomenti zenoniani si fondano appunto sull'assunzione dello spazio e del tempo

[133] 4° scritto di L., nn. 13 a 15.
[134] 5° scritto di L. n. 105.

come realtà attualmente composte di parti infinite e sull'impossibilità di esaurire la serie infinita dei passaggi da un momento o da un elemento all'altro. Ma la difficoltà scompare se noi consideriamo lo spazio, il tempo, il numero, il movimento, non come enti reali, bensì come enti mentali, dove non le parti precedono il tutto, ma il tutto precede le parti, e queste ultime non hanno valore attuale, ma soltanto potenziale. Così, se io considero l'unità come effettivamente composta di una infinità di frazioni la cui somma si approssima indefinitamente ad essa, finisco per inoltrarmi in un dedalo senza fine; ma se invece considero quella unità come una creazione della mente, la sua divisibilità all'infinito non mi crea nessuna difficoltà, perché in un ente ideale le parti non sono costitutive del tutto, ma sono posteriori ad esso e non esprimono che una mera possibilità indefinita di analisi.

Queste considerazioni sullo spazio, sul tempo, sul movimento, valgono per il continuo in genere. C'è un *labirinto del continuo* [135], che consiste in ciò, che la sua composizione e la sua analisi sono inesauribili, potendosi sempre aggiungere, togliere, dividere elementi più piccoli o più grandi, senza mai venirne a capo. Ma il labirinto sussiste finché si prende il continuo come reale, come insito nella natura stessa delle cose. Allora si va incontro, per esempio, a quelle antinomie matematiche che Kant illustrerà nella dialettica trascendentale, ma di cui Leibniz per primo ha avuto l'intuizione profonda, perché la sua metafisica lo porta ad assumere una pluralità di unità discrete, il suo matematismo una continuità dello spazio, del tempo, della materia, del movimento. E la soluzione leibniziana precorre quella di Kant almeno in ciò, che considera le difficoltà del continuo come il prodotto di una trasposizione illusoria del piano del fenomeno sul piano della realtà. La contraddizione non c'è, perché reali sono soltanto le monadi, unità molteplici e discrete; il continuo è solo apparenza, è creazione della mente, che a

[135] Lett. a Remond del 14 marzo 1714, G., III, p. 612.

torto s'intrica in una difficoltà (*de compositione continui*), la quale non è imposta dalla natura delle cose, ma è da essa stessa creata [136].

Attraverso l'analisi dello spazio, del tempo, dell'estensione, del movimento, del continuo (e potremmo dire, delle relazioni in genere, in cui questi enti si compendiano) si delinea un concetto del fenomenico, dell'« ideale » in contrapposto al « reale », che tende ad assorbire in sé tutto il dominio della scienza della natura. Non sono forse gli enti scientifici delle costruzioni spazio-temporali, riempite di un contenuto (massa, estensione, ecc.) perfettamente appropriato ad esse, e dotate di un movimento che riveste lo stesso carattere di idealità, poiché la sua unità sintetica non può essere concepita se non da una mente? Le scienze della natura si avviano pertanto a diventare scienze dei fenomeni, cioè delle apparenze ben connesse, delle relazioni mentali o delle leggi che dominano, dall'alto di una idealità astratta ma efficace, le cose dell'esperienza. Così intesi i fenomeni, essi sono ben diversi da quelle percezioni confuse che abbiamo visto emergere dal realismo delle monadi inferiori e dei loro aggregati; essi hanno una natura chiara e distinta come concezioni della mente, che li stringe in un contesto ordinato e armonico mediante gli schemi e le formule del suo matematismo. Ma donde deriva questo loro ordine e questa loro armonia? Il *consensus phaenomenorum inter se*, in cui consiste la verità scientifica [137], deriva innanzi tutto dal carattere della mente umana che crea quegli enti ideali secondo le esigenze della sua logica; ma le costruzioni ordinate e armoniche della mente non avrebbero valore ed efficacia nel mondo naturale se non fossero un riflesso dell'ordine e dell'armonia insiti nelle cose stesse. In altri termini, l'ordine ideale dei fenomeni

[136] HEIMSOETH, *op. cit.*, p. 251.

[137] In questo punto di vista è implicita una distinzione tra il vero e il falso infinito: il vero infinito (quello di Dio e delle monadi) è anteriore a ogni composizione e non è formato per addizione di parti (G., v, 144). Il falso infinito è immaginario.

è rappresentativo dell'ordine reale che l'Armonia prestabilita ha impresso all'universo nella creazione originaria [138]. Senza questo sottinteso realistico, il fenomenismo di Leibniz perde il suo più valido appoggio, non solo perché le apparenze debbono essere apparenze di qualche cosa, ma anche perché le loro leggi debbono esprimere, nel linguaggio della mente, una legalità intrinseca e oggettiva del reale. È questa la ragione dell'insistenza con cui il Leibniz si sforza di scagionarsi dall'accusa di volere ridurre il mondo a un complesso di apparenze inconsistenti e vane [139]; è questa anche la ragione dello sprezzante giudizio che egli dà della filosofia del Berkeley [140], il cui fenomenismo potrebbe a prima vista sembrare molto affine al proprio. La ripugnanza di Leibniz per « l'idealismo soggettivo » è non diversa da quella di Kant: ambedue i filosofi danno un sottinteso realistico al loro fenomenismo. Ma la differenza dell'armonia prestabilita dalla cosa in sé di Kant consiste in ciò, che non soltanto essa dà un fondamento oggettivo al fenomeno, ma adempie anche alla funzione dell'appercezione, nel senso che pone *in re* una legalità e un ordine, di cui la mente coglie un riflesso ideale nelle sue leggi e nei suoi ordinamenti. Ed è qui la conferma finale di quel che in precedenza dicevamo, che l'armonia prestabilita non è soltanto una conseguenza necessaria del realismo, ma, nell'àmbito del realismo, soddisfa a una importantissima funzione idealistica, in quanto è il presupposto *apriori* di tutte le connessioni scientifiche dei fenomeni. In questo suo pregio è anche

[138] In questo senso si può dire che i fenomeni, pur procedendo direttamente dalla mente, procedono in ultima istanza da Dio, sono *phaenomena Dei* (« Realitas corporum, spatii, motus, temporis, videtur consistere in eo ut sint phaenomena Dei, seu objecta scientiae visionis »).

[139] Scritto x del 1716, G., VI, 625: io mi guardo dal dire che la materia è un'ombra o un niente. Sono espressioni *outrées*.

[140] G., II, 429: « Qui in Hibernia corporum realitatem impugnat, videtur nec rationes afferre idoneas, nec mentem suam satis explicare. Suspicor esse ex eorum hominum genere, qui per paradoxa cognosci volunt ».

il suo limite: essa sposta fuori del mondo fenomenico le leggi costitutive dei fenomeni, che Kant renderà intrinseche e immanenti col principio dell'appercezione pura; e inoltre essa implica una profonda, finale discordanza tra fenomeni e cose in sé. È vero, infatti, che la legalità ideale del pensiero scientifico vien considerata da Leibniz come un riflesso della legalità reale delle cose in sé; ma tra i simboli e le cose simboleggiate [141] dovrebbe esservi analogia, e invece c'è contrasto insanabile. Come può il continuo riflettere o esprimere il discreto, il meccanismo unitario della scienza il pluralismo monadistico della metafisica? [142] Raggiungiamo così nuovamente il confine estremo dell'orizzonte leibniziano.

Ma entro questo confine, come s'è visto, matura una concezione che è assai più che il semplice presentimento del problema fondamentale del criticismo. Alla formulazione di essa sono rivolti tutti gli sforzi del filosofo negli ultimi anni della sua vita. Purtroppo egli non è riuscito a condurre a termine le sue meditazioni, né ci ha lasciato una redazione organica dei risultati di esse. Ma le lettere da lui scritte in quegli anni sono ricchissime di cenni e riferimenti, sì che dal loro insieme ci si può formare un'idea abbastanza chiara dell'orientamento finale del sistema. Tra tutte, noi vogliamo qui trascrivere, a conferma della nostra interpretazione e come riepilogo delle dottrine già esposte, una lettera al Remond [143], che contiene la redazione più completa (o meno incompleta)

[141] L'espressione è di Leibniz, che nel § 61 della *Monadologie* dice che i composti simboleggiano i semplici, e cioè i corpi imitano nella propria sfera la connessione universale che si dà nelle rappresentazioni delle monadi. Così le leggi fisiche, secondo le quali ogni movimento si propaga da un punto a tutti gli altri punti dell'universo e ogni corpo è solidale con tutti i corpi, riproducono, sotto un aspetto materiale, le leggi delle connessioni psichiche.

[142] Non giova rispondere (G., III, 264): « non esse necessarium ut quod exprimit simile sit rei expressae, modo habitudinen quaedam analogia servetur ». Non si tratta, nell'aporia da noi segnalata, di somiglianza o di analogia, ma di contrasto.

[143] O più precisamente, un progetto di lettera, G., III, 622.

che egli ci abbia lasciato. Vi si afferma che « tutto l'universo delle creature non consta che di sostanze semplici o monadi e dei loro aggregati. Queste sostanze sono ciò che si chiama spirito in noi e nei geni (angeli), e anima negli animali. Esse hanno tutte la percezione (che non è altro che la rappresentazione della molteplicità nell'unità) e l'appetito (che non è altro che la tendenza da una percezione all'altra). Quest'ultimo si chiama passione negli animali e volontà dove la percezione è intelligenza. Non si potrebbe immaginare che vi sia qualcos'altro nel mondo fuori di queste sostanze semplici. Gli aggregati sono ciò che noi chiamiamo corpi. In essi, si dice materia e forza passiva o resistenza primitiva, quel che v'è di passivo e uniforme; entelechia la forza attiva primitiva, che comunica loro il movimento e la varietà. Tuttavia, questi corpi e tutto ciò che ad essi si attribuisce, non sono sostanze, ma soltanto dei fenomeni ben fondati, con un fondamento unico, come le apparenze diverse di una stessa città vista da più lati. Lo spazio, ben lungi dall'essere una sostanza, non è nemmeno un essere: è un ordine, come il tempo; un ordine di coesistenze, mentre il tempo è un ordine di esistenze che non sono insieme. La continuità è qualcosa di ideale [144]; e nell'ideale il tutto è anteriore alle parti, come l'unità aritmetica è anteriore alle frazioni che la dividono e che si possono assegnare arbitrariamente: esse infatti non sono che potenziali. Ma nel reale il semplice è anteriore agli aggregati, le parti (meglio avrebbe detto gli elementi, perché il semplice non ha parti) sono attuali ed esistono prima del tutto. Queste considerazioni tolgono le difficoltà sul continuo, che presuppongono che il continuo sia qualcosa di reale, avente delle parti prima delle divisioni, e che la materia sia una sostanza. Non bisogna dunque concepire l'estensione come uno spazio reale, con-

[144] Il passo della lettera è a questo punto corrotto. Ma non c'è dubbio sul pensiero di Leibniz: v. per es. *Remarques sur les objections de M. Foucher*: « c'est la confusion de l'idéal et de l'actuel qui a tout embrouillé et fait le labyrinthe de compositione continui ».

tinuo, disseminato di punti. Sono delle finzioni proprie a contentare l'immaginazione, ma dove la ragione non trova il suo conto. Non bisogna egualmente concepire le monadi come punti in uno spazio reale, che si muovono, si spingono, si toccano: basta che i fenomeni le facciano apparire così, e questa apparenza ha del vero, in quanto i fenomeni sono fondati, cioè consentanei. I movimenti e i concorsi non sono che apparenze, ma apparenze ben fondate anch'esse, e che non si smentiscono mai, quasi come sogni esatti e perseveranti. Il movimento è il fenomeno del mutamento secondo il luogo e il tempo; il corpo è il fenomeno come unità. Le leggi del movimento, essendo fondate sulle percezioni delle sostanze semplici, vengono dalle cause finali o di convenienza, che esistono immaterialmente e in ciascuna monade... Non v'è altra azione delle sostanze, fuorché le percezioni e gli appetiti; tutte le altre azioni, come tutti gli altri agenti, non sono che fenomeni. Platone sembra averne visto qualche barlume; egli considera le cose materiali come poco reali; ed anche gli Accademici hanno sollevato il dubbio se esse siano fuori di noi; ciò che si può spiegare ragionevolmente, dicendo che esse non sarebbero nulla fuori delle percezioni e che hanno la loro realtà dal consenso delle percezioni delle sostanze che appercepiscono. Questo consenso viene dall'Armonia prestabilita in tali sostanze, perché ogni sostanza semplice è uno specchio del medesimo universo ».

Il brano di Leibniz da noi alquanto liberamente trascritto appare chiaro se è considerato alla luce della nostra interpretazione; nell'ultimo periodo di esso è più specialmente adombrata l'analogia tra la funzione dell'armonia prestabilita e quella dell'appercezione pura di Kant, che abbiamo precedentemente posta in rilievo [145].

[145] Sarebbe interessante ora rivedere, secondo le conclusioni raggiunte, la letteratura leibniziana di cui s'è dato un cenno sommario nel § 2 e farne un esame critico; ma l'economia del nostro lavoro non ci consente una così lunga digressione. Ci limitiamo soltanto a segnalare alcuni punti in cui la nostra interpretazione si

# 8.

## LEIBNIZ MINORE

Al margine dell'assorbente attività metafisico-scientifica di cui abbiamo cercato di tracciare la linea di sviluppo,

accorda con quella dell'Heimsoeth. Tra la metafisica e la scienza della natura v'è per l'Heimsoeth un dualismo che si oppone a qualunque tentativo di spiegazione unitaria della filosofia leibniziana. Tale dualismo, come ricorda il Mahnke, è stato già notato dall'Hartmann, che parla di una doppia ispirazione della dottrina, una realistica e una idealistica, perché essa ora afferma un dinamismo metafisico, ora tutto riduce a un corso armonico di rappresentazioni in monadi che realmente non sono in contatto. Similmente, per l'Heimsoeth non è concepibile che delle sostanze puramente spirituali abbiano manifestazioni corporee e meccaniche: in questo dualismo a lui sembra vedere una ricaduta della filosofia leibniziana nel cartesianismo, col suo doppio ordine di sostanze, pensanti ed estese. Al Mahnke invece pare molto dubbio che un'interpretazione, che attribuisce a un sistema armonico come quello di Leibniz un tale dualismo, interpreti a dovere i testi. Egli trova che la sintesi armonica del pensiero leibniziano si possa dire raggiunta nei due brani seguenti. L'uno è una lettera al Masson del 1716 (G., VI, 624), dove Leibniz dice che la materia è un aggregato, *non substantia, sed substantiatum*, come sarebbe un'armata o un armento; e « in quanto la si considera come formante una cosa, è un fenomeno, realissimo in effetti, ma di cui la nostra concezione fa l'unità ». L'altro è una lettera al Dagincourt, anche del 1716 (Erdmann, 745): « non ci sono che le monadi in natura, il resto non essendo che i fenomeni che ne risultano. E nelle monadi non ci sono che percezioni e tendenze a nuove percezioni, o appetiti, come nell'universo dei fenomeni non vi sono che figure e movimenti. Le monadi mutano da sé i loro stati secondo le leggi delle cause finali o degli appetiti, e tuttavia il regno delle cause finali si accorda col regno delle cause efficienti, che è quello dei fenomeni ». Ma questi brani non dicono più di quello da noi riportato nel testo; e ci pare quindi giusto il commento dell'Heimsoeth che, secondo siffatta concezione, a fondamento dell'unità corporea, apparentemente estesa, c'è una pluralità di monadi discrete e inestese. Egualmente giusta è l'altra osservazione dell'Heimsoeth, che non si può, secondo un eccessivo realismo del corporeo, attribuire all'estensione, alla figura, al movimento e alla causalità come tali, una vera realtà; ma, poiché le monadi, che esse sole sono reali, non possono possedere che determinazioni immateriali, ciò vuol dire che quelle determinazioni corporee hanno una realtà rappre-

lo spirito enciclopedico del Leibniz ha coltivato anche altre discipline o ha fatto rapide incursioni in esse, dovunque lasciando qualche traccia durevole della sua sosta o del suo passaggio. Della storiografia leibniziana abbiamo già parlato; un cenno almeno merita la dottrina del diritto, materia dei suoi studi giovanili, dove, pur senza portare grandi innovazioni, il Leibniz ha accentuato le tendenze razionalistiche insite alla concezione del giusnaturalismo, che s'è venuto svolgendo nei secoli XVII e XVIII. E lo stesso spirito permea il suo ideale politico che, in contrasto con l'assolutismo troppo invadente della monarchia francese di Luigi XIV, attribuisce allo stato un compito più limitato, d'impedire ai cittadini di nuocersi a vicenda e di promuovere il bene comune. Questo compito discende dalla natura stessa del concetto di giustizia, che comprende in sé due momenti, uno negativo, consistente nel vietare il male, uno positivo nel concorrere al benessere comune. E, per la parte positiva, Leibniz dà grande importanza alla missione culturale dello stato, consigliando e promovendo egli stesso, come si è visto, la fondazione di grandi istituti di cultura, destinati ad attuare e a diffondere l'impero della ragione nel mondo.

Ai problemi dell'estetica il Leibniz ha rivolto un'attenzione molto fuggevole; sicché vana fatica sarebbe quella di voler ricostruire dagli sparsi frammenti dissèminati nelle sue opere una veduta d'insieme, come ha tentato di fare, per esempio, il Cassirer. Una scienza estetica non poteva nascere da una mentalità così rigidamente intellettualistica, che vagheggiava un linguaggio ideografico universale e concepiva l'attività teoretica dello spirito come una serie continua e progressiva, dalle percezioni oscure e confuse alle percezioni chiare e distinte, dando per mèta unica di questo processo la conoscenza scientifica e filoso-

sentativa per e negli esseri percipienti, parte come dati fenomenici, parte come ideali costruzioni per il dominio razionale dei fenomeni. Resta tuttavia il mistero della corrispondenza fra fenomeni e cose in sé. Considerazioni analoghe fa anche lo SCHMALENBACH, *op. cit.*, p. 429.

fica. Una regione appropriata al sentimento e all'arte poteva celarsi nelle percezioni confuse, in cui egli vedeva la radice dei gusti e delle immagini sensibili; ma questa regione era da lui con troppa impazienza aperta al dissodamento intellettuale, perché fosse possibile indugiarvisi a gustarne gli aspetti pittoreschi e sensibili. E, una volta entrato nella via dell'intellettualismo, gli era inevitabile giudicare l'arte dall'alto e attribuirle il compito di condire il vero o il bene in molli versi. Pure, è importante notare che dalla filosofia stessa del Leibniz è uscita la prima estetica che si sia insignita di questo nome: e propriamente, essa è uscita dalla distinzione dei due criteri della chiarezza e della distinzione delle idee, per cui un'idea può essere chiara senza essere distinta, cioè perfettamente conosciuta nelle sue parti costitutive. E la chiarezza senza distinzione non è forse, per il Leibniz, il carattere di alcune percezioni sensibili? Ma egli non si dà cura d'indagare quali siano queste percezioni, ed anzi, come s'è detto, non può individuarle né fissarle in una propria regione per l'idea stessa della continuità secondo cui concepisce il divenire psichico; ma un suo seguace, il Baumgarten, compirà quell'analisi e porrà tra l'intelletto e il senso dei confini entro cui potrà svolgersi un'estetica.

Neppure all'etica il Leibniz ha dedicato un'opera di qualche estensione ed importanza; ma si può dire che l'ispirazione morale circola in tutti i suoi scritti ed ha come suoi strumenti le cause finali e come sua fonte e mèta l'armonia prestabilita. I problemi della necessità e della libertà, del bene e del male, della predestinazione e della provvidenza, sono stati da noi ampiamente trattati nel corso della nostra esposizione; qui ci resta solo da accennare all'ideale morale del Leibniz, esposto in un suggestivo scritterello in lingua tedesca [146]. L'ideale della vita è per lui la felicità, che si distingue dal piacere presente e immediato (fonte di affanno o di sazietà), in quanto è uno stato durevole, a cui il sentimento fornisce il con-

[146] *Von der Glückseligkeit.*

tenuto, ma la ragione conferisce equilibrio ed armonia [147]. Questo concetto rampolla direttamente dalla fonte dell'ottimismo leibniziano. Ma, come s'è visto, c'è in questa filosofia un ottimismo del divenire che emerge dallo statico ottimismo dell'essere. E anche nell'idea di felicità si fa strada una simile esigenza del divenire, che fa ripudiare al filosofo una felicità troppo stabile, la quale renderebbe lo spirito stupido e inerte, e gli fa vagheggiare una felicità in qualche modo progressiva, cioè aperta a nuovi piaceri e a nuove perfezioni.

E parliamo infine delle idee religiose del Leibniz. Essenza della religione, per lui come per Spinoza, è l'amor di Dio, e condizione per raggiungere questo amore è la conoscenza: più essa è chiara e distinta, più potente è l'amore che se ne genera. È chiaro che, data questa concezione, il meglio della religiosità leibniziana è stato rifuso nella sua filosofia. I caratteri più particolari dell'esperienza religiosa e della religiosità positiva passano al secondo piano. Coloro che parlano di un misticismo di Leibniz confondono due quistioni diverse. È vero che la posizione dell'anima nella sua filosofia, sola di fronte a Dio e in diretta comunicazione solo con Dio, è una posizione mistica, che ha la sua origine immediata nel sentimento religioso della Riforma. Ma nella filosofia di Leibniz essa è rifusa in una concezione razionalistica che non lascia quasi più tracce dell'originario misticismo. Altrimenti, tanto varrebbe chiamare « protestante » la filosofia moderna, sol perché si fonda sull'idea di una coscienza che la religiosità protestante ha messo in piena evidenza.

Ma, se il meglio della religiosità di Leibniz è passato nella sua filosofia e s'è fuso col suo razionalismo sussiste tuttavia per lui una distinzione tra religione positiva e filosofia; ed ha il suo fondamento nella distinzione tra la rivelazione ispirata dalla Scrittura e la rivelazione della ragione, quindi tra la fede e la conoscenza razionale. Ma v'è distinzione e non opposizione tra i due domini. Il *Di-*

[147] Lettera a Nicaise, 1698, G., II, 581.

*scours sur la conformité de la foi avec la raison*, che forma l'introduzione alla *Teodicea*, fa risalire il criterio distintivo a quello tra le verità di ragione, eterne e assolutamente necessarie, e le verità di fatto, contingenti o empiriche. Ora una verità di fede non potrebbe contraddire a una verità eterna, perché, scaturendo questa da Dio, porrebbe Dio in contraddizione con se stesso. Quindi il dominio della fede non può esser quello dell'irrazionale, ma solo del sopra-razionale, cioè di quel che supera quanto si ha l'abitudine di sperimentare e di comprendere. Tale, per esempio, la Trinità, tale la creazione, che sorpassano il corso delle cose naturali ed empiriche, ma non contrastano con le condizioni essenziali della pensabilità.

*Capitolo Sesto*

# VOLTAIRE E L'ILLUMINISMO FRANCESE

## 1.

### LA CRISI DEL CARTESIANISMO

Passando dall'illuminismo inglese a quello francese, siamo colpiti da due cose, contrastanti l'una con l'altra: l'affinità del contenuto speculativo e la netta differenza dell'accento e del tono. Sotto il primo aspetto si può dire, ed è stato del resto riconosciuto dagli stessi illuministi francesi, che tutti i problemi filosofici dibattuti in Francia nel '700 hanno la loro origine prossima in Inghilterra, anche se si ricongiungono, in ultima istanza, alla grande tradizione indigena del secolo XVII. Da quando Voltaire, spinto dalla persecuzione e dall'irrequietezza del suo genio, ebbe attraversato la Manica nel 1726 e cominciato a rivelare ai connazionali, nelle *Lettres philosophiques*, le grandi « novità » del pensiero inglese, s'iniziarono quello studio assiduo e quell'imitazione fedele delle dottrine britanniche, che in un paio di decenni dovevano profondamente mutare la fisionomia intellettuale della Francia. « Un francese che arriva a Londra, egli diceva [1], trova le cose molto mutate in filosofia come in tutto il resto. Ha lasciato il mondo ' pieno ' e lo trova ' vuoto ' [2]; a Parigi si vede

[1] *Lettres philosophiques*, Ed. Lanson, 1909 (1ª ediz., Amsterdam 1734), lett. 14.

[2] Allusione alla differenza tra la fisica cartesiana che nega il vuoto e la fisica corpuscolare di Newton che lo afferma.

l'universo composto di vortici e di materia sottile; a Londra non si vede nulla di ciò; presso di noi è la pressione della luna che causa il flusso del mare, presso gl'inglesi è il mare che gravita verso la luna. Pei cartesiani, tutto si fa per un impulso che non si comprende; per Newton, per un'attrazione di cui non si conosce meglio la causa; a Parigi si raffigura la terra a un mellone, a Londra essa è appiattita ai due poli. La luce per un cartesiano esiste nell'aria, per un newtoniano viene dal sole in sei minuti e mezzo... L'essenza stessa delle cose è totalmente mutata. Descartes assicura che l'anima è identica al pensiero; Locke prova abbastanza bene il contrario. Descartes assicura ancora che l'estensione sola costituisce la materia; Newton aggiunge la solidità. » Pochi anni più tardi, e in gran parte per opera dello stesso Voltaire, tutta la Francia era newtoniana e lockiana.

Ciò non toglie che, come s'è detto, il pensiero filosofico dei due paesi conservi una forte differenza di accento e di tono. In quasi tutti gli scritti francesi del '700 si osserva un tono oratorio e forense che contrasta con la pacatezza e la sobrietà dei contemporanei scritti inglesi. La filosofia francese dell'età illuministica è come una grande arringa [3] dibattuta innanzi al tribunale della ragione: gli autori hanno l'aria di parlare da una tribuna in presenza di un folto pubblico, e i loro discorsi somigliano a perorazioni piene di forza e di calore, intese a convincere piuttosto che ad insegnare criticamente. La diversità di temperamento psicologico dei due popoli entra in parte nella spiegazione di questa differenza: più individualistico, lo scrittore inglese pensa e scrive per sé, senza dar la sensazione della presenza di un invisibile pubblico che consenta o dissenta; lo scrittore francese invece pensa o crede di pensare per tutti; l'ingenita socialità del suo carattere rifugge da ogni forma d'isolamento. Ma vi sono anche ragioni culturali e storiche, che fanno da rincalzo a queste divergenze iniziali. Anche convertendosi

[3] GERBI, *La politica del Settecento*, Bari 1928, p. 19.

a Locke e a Newton e rinnegando il suo cartesianismo, la filosofia francese non ha mai cessato di essere cartesiana. A sentir Voltaire e gli altri corifei dell'illuminismo, nulla ad essi ripugna quanto l'*esprit de système* del razionalismo tradizionale; eppure, nessuno di essi è riuscito veramente a praticare il metodo empiristico dei nuovi modelli inglesi. I nudi fatti che essi imprendono a osservare e a registrare senza partito preso si collegano quasi involontariamente dentro la loro testa, e, convertiti così in sistemi, fanno impeto con la loro massa. Una divisione del lavoro, come quella che s'è spontaneamente creata tra i pensatori inglesi, per la quale alcuni si sono specializzati in filosofia della natura, altri in etica, altri in critica della conoscenza, non esiste nella contemporanea filosofia francese, dove il dominante spirito razionalistico e sistematico s'è fin dall'inizio impadronito dei nessi che uniscono le varie province dello scibile, e dall'infinita serie dei dati particolari ha tratto fuori l'unità enciclopedica.

Il razionalismo in qualche modo dissimulato e latente della filosofia inglese è passato così al primo piano e in piena evidenza. E con questo passaggio, ciò ch'esso ha perduto in cautela critica, ha guadagnato in forza di espansione e di dominio. Spezzando i fragili schermi che separavano una parte dall'altra del comune patrimonio del sapere, il pensiero ha presto compreso quale immenso vantaggio poteva trarre dalla già progredita critica scientifica, applicandone i dettami nelle altre zone più oscure e inesplorate. Diritto, economia, religione, teologia, tutto ciò che era stato per cautela o per dimenticanza messo da parte e affidato alla tradizione, viene ora vagliato e discusso alla luce dei nuovi princìpi. E il fatto stesso che sono i medesimi uomini che si esercitano in tutte queste discipline ad un tempo, se ne rende talvolta l'opera più superficiale e generica, le conferisce appunto perciò una facilità di movimento e una rapidità di conclusioni molto maggiori, quindi una più grande efficacia immediata. Ed è questa la ragione principale per cui l'illuminismo, pur

avendo avuto la sua origine in Inghilterra, ha preso, nel giudizio di tutti, una fisionomia francese. Non basta dire che i francesi hanno avuto il merito di volgarizzare l'opera dei loro predecessori; essi hanno fatto molto di più e di meglio: attraverso la volgarizzazione, hanno rivelato l'ispirazione comune e i nessi unitari delle nuove dottrine, dando così a queste un più vitale impulso. Per mezzo di essi, la ragione ha preso l'investitura formale di quei domini, che prima deteneva con un possesso di fatto e con titoli particolari.

Un'altra causa della differenza tra le due filosofie sta nella diversità dell'ambiente storico in cui sono sorte e si sono affermate. In Inghilterra le opposizioni alle nuove dottrine sono state generalmente contenute nei limiti della polemica intellettuale e non sono degenerate nella persecuzione e nel soffocamento. Parte per il fatto che l'accento molto individualistico delle dottrine stesse escludeva ogni rischio di sovvertimento politico-sociale e religioso; parte perché la chiesa anglicana, naturalmente proclive al latitudinarismo, era per di più travagliata da interne crisi che le toglievano la forza di reagire con troppa decisione, è stato possibile agl'inglesi di dibattere con notevole libertà le quistioni più scottanti e di professare le vedute più eterodosse. « Quando si pensa, diceva Voltaire, che Newton, Locke, Clarke, sarebbero stati perseguitati in Francia, imprigionati a Roma, bruciati a Lisbona, che cosa bisogna pensare della ragione umana? Essa è nata in questo secolo in Inghilterra. »[4] E se qualche deista, come il Toland, è stato costretto a lasciare il suo paese, per compenso hanno potuto liberamente circolare le opere postume del Bolingbroke, che contenevano gli attacchi più violenti contro il cristianesimo.

Molto diverse sono state le condizioni della Francia. Negli ultimi anni del regno di Luigi XIV ha dominato il bigottismo più cieco e intollerante, che non ha fatto gra-

[4] VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, appendice 2ª, p. 76 dell'ed. Lanson.

zia neppure all'amor di Dio, quando questo ha cercato di esprimersi nelle vaghe fantasticherie del quietismo. Il periodo della reggenza è stato accolto con un respiro di sollievo; ma in realtà, esso non è stato molto più propizio alla libera esplicazione del lavoro intellettuale. Della sua tolleranza s'è piuttosto avvantaggiato il libertinaggio ipocrita e devoto, che ha avuto poi la sua età aurea durante il regno di Luigi XV. Al paese più « illuminato » di Europa non poteva toccare, per ironico contrasto, un sovrano più ermeticamente chiuso alla luce della cultura di questo Luigi, a cui gli altri sovrani facevano a gara per sottrarre, accaparrandoli per sé, gli ingegni più vivi del suo regno. E in verità, egli non ha mai mostrato di dolersene e neppure di accorgersene; anzi ha sempre respinto con l'ingenito pudore della sua impenetrabile ignoranza i timidi tentativi adulatorî che hanno fatto verso di lui i corifei dell'illuminismo [5]. E questi a loro volta si sono vendicati dello scacco, glorificando altri sovrani più munifici ed accoglienti, come Federico II e Caterina di Russia.

Armato di siffatta incomprensione per tutto ciò che si pensava nel suo regno, Luigi XV non ha saputo far di meglio che scaricare sulla chiesa il peso di contenere i sudditi nei limiti della tradizione e dell'ortodossia; e la chiesa ha cercato di adempiere il suo compito con tutto il possibile zelo, ma forse con comprensione non migliore. Non v'è stata manifestazione intellettuale di qualche importanza, durante tutto il secolo XVIII, e che non abbia incontrato l'opposizione implacabile, sistematica, della chiesa di Francia. Purtroppo questa, dopo l'ultima fioritura del '600, s'era completamente isterilita e nulla aveva da contrapporre alle voci nuove e potenti che d'ogni parte le si levavano d'intorno e di contro. Quindi la sua opposizione era negativa e sterile, più capace di « trovar monaci che idee », di esasperare gli uomini con la persecu-

[5] Tipica l'*avance* di Voltaire al « nostro Traiano », dopo una recita della tragedia omonima, che il re lasciò senza risposta.

zione, che di porre un argine al dilagare delle dottrine. L'unico effetto positivo che la sua politica ha conseguito, suo malgrado, è stato quello di eccitare il tono polemico degli avversari e di dare alla loro opera il significato di una crociata. Il carattere oratorio che abbiamo notato nell'illuminismo francese s'è elevato così talvolta alla concitazione e alla serietà di un'oratoria sacra, intesa a rivendicare i diritti divini dell'umanità contro la superstizione e l'oscurantismo. Il motto volteriano: *Écrasez l'infame* è stato il nuovo simbolo, la nuova croce di questa crociata razionalistica [6].

Passando ora dall'astratta caratterizzazione della *forma mentis* francese allo studio delle sue concrete esplicazioni, il primo problema storico in cui c'imbattiamo è quello del passaggio dal cartesianismo del '600 al newtonismo del '700. Poiché l'illuminismo rappresenta il trionfo del nuovo spirito che anima le scienze della natura e l'espansione di esso negli altri domini del sapere, è ragionevole che da questo debba prendere l'avviamento la nostra ricerca. Due figure storiche principalmente compendiano in sé i momenti dell'accennato passaggio, Fontenelle e Voltaire, il primo dei quali ne esprime le fasi incipienti e graduali, il secondo lo slancio e il salto sull'altra sponda. Nella sua vita centenaria, a cavaliere di due secoli (1657-1757), il Fontenelle ha potuto vivere in sé la crisi dei due indirizzi scientifici, e, dotato com'era di mente aperta e curiosa, pur serbando fede al suo cartesianismo, ha finito col fare importanti concessioni alla filosofia newtoniana. I suoi *Entretiens sur la pluralité des mondes* del 1686 sono un'opera di volgarizzazione scientifica, in forma di conversazioni tra una marchesa e un amico dotto e galante, che l'ammaestra piacevolmente, sotto il cielo stellato, sull'astronomia di Copernico e di Cartesio. Di New-

[6] Si è discusso se questo motto sia stato rivolto da Voltaire contro il cristianesimo o contro la chiesa o contro la superstizione. S'inclina a credere che abbia per bersaglio solo quest'ultima; ma forse, nel pensiero di Voltaire, chiesa e superstizione coincidevano perfettamente.

ton non c'è traccia nei primi 5 *entretiens*, e neppure nel 6°, benché scritto a molti anni di distanza, con un preambolo assai decettivo che in esso « *avrebbe portato* un contributo nuovo e superiore agli altri » [7]. Ancora in quel tempo egli credeva che l'attrazione fosse una qualità occulta, di sapore scolastico.

Importanti concessioni al Newton appaiono per la prima volta nell'*Elogio* del grande fisico, pronunciato in occasione della sua morte dal Fontenelle, nella qualità di segretario perpetuo dell'Accademia di Francia. Non si tratta però di una vera e propria conversione (questa, anzi, non avverrà mai), ma solo di un più equo riconoscimento delle grandi scoperte del Newton e delle opportunità che l'ipotesi delle forze centrali offre per ovviare ad alcune difficoltà più gravi dell'ipotesi dei vortici. La conclusione del discorso cerca di far parti eguali o proporzionali ai due *leaders* della scienza moderna. « I due grandi uomini, che sono in così grande opposizione tra loro, pure hanno avuto dei grandi rapporti. Tutti e due sono stati geni di prim'ordine, nati per dominare sugli altri spiriti e per fondar degl'imperi. Tutti e due, geometri eccellenti, hanno visto la necessità di trasportare la geometria nella fisica... Ma l'uno, prendendo un volo ardito, ha voluto porsi alla fonte di tutto, rendendosi padrone dei primi princìpi con alcune idee chiare e fondamentali, per non dover poi far altro che discendere ai fenomeni della natura come a conseguenze necessarie. L'altro, più timido o più modesto, ha iniziato il suo cammino con l'appoggiarsi ai fenomeni, per risalire ai princìpi sconosciuti, deciso ad ammettere come tali quelli che scaturivano dal concatenamento delle conseguenze. L'uno è partito da ciò che intende nettamente, per trovar la causa di quel che vede; l'altro da ciò che vede, per trovarne la causa, chiara od oscura che sia. I princìpi evidenti dell'uno non lo conducono sempre ai fenomeni quali

[7] FONTENELLE, *Entretiens*, ecc., in *Oeuvres*, Amsterdam 1744, I (*6.me soirée*).

realmente sono; i fenomeni non conducono sempre l'altro a dei princìpi abbastanza evidenti. I limiti che in queste due vie contrarie hanno potuto arrestare due uomini di questa specie non sono i limiti del loro spirito, ma quelli dello spirito umano »[8].

Intorno a questo giudizio di Fontenelle, Voltaire diceva alcuni anni più tardi, nelle sue *Lettres philosophiques*, che esso era stato atteso in Inghilterra come una dichiarazione solenne della superiorità della filosofia inglese, ma che, quando s'era visto che vi si poneva Descartes sullo stesso piano di Newton, tutta la Società Reale di Londra s'era sollevata[9]. E, quasi per ristabilire la verità, egli rifaceva il parallelo dei due pensatori, abbassando il suo connazionale in confronto dell'altro. Descartes, egli diceva, era nato con una immaginazione viva e forte, che non riuscì a celare neppure nelle opere filosofiche, dove si vedono ogni momento dei paragoni ingegnosi e brillanti, ma poco solidi. Forte in geometria, seppe applicarla acutamente nella diottrica, che divenne nelle sue mani un'arte del tutto nuova; ma nella fisica abbandonò questa guida e si affidò allo spirito sistematico: allora la sua filosofia non fu che un romanzo ingegnoso e tutt'al più verosimile per gl'ignoranti. Egli s'ingannò sulla natura dell'anima, sulle prove dell'esistenza di Dio, sulle leggi del movimento, sulla natura della luce; ammise idee innate, inventò dei nuovi elementi, creò un mondo e fece l'uomo a suo modo, sì che si dice con ragione che l'uomo di Descartes non è che l'uomo di Descartes, lontanissimo dall'uomo vero e proprio. Perciò « non credo, egli concludeva, che si possa osar di paragonare la sua filosofia con quella di Newton: la prima è un tentativo, la seconda è un capolavoro »[10]. E particolarizzando il suo giudizio, egli faceva notare l'assurdità della spiegazione cartesiana della gravità come dipendente dalla pres-

[8] FONTENELLE, *Éloge de Newton, Oeuvres*, vol. VI, pp. 192-3.
[9] VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, lett. 14 (ed. Lanson, II, p. 2).
[10] *Op. cit.*, lett. 14 (pp. 6, 7).

ione dei vortici sulla materia dei gravi: se così fosse, a materia dei vortici dovrebbe resistere diversamente a utti i corpi, quindi determinare una diversità della loro aduta, mentre si osserva che nel vuoto i corpi cadono on velocità eguale [11]. Newton invece si è detto: da quaunque altezza del nostro emisfero cadono i corpi, la oro caduta avviene certamente secondo la progressione coperta da Galileo; cioè gli spazi percorsi stanno tra oro come i quadrati dei tempi. Questo potere che fa dicendere i corpi è lo stesso, senza alcuna diminuzione ensibile, a qualunque altezza o profondità della terra. Perché allora non potrebbe estendersi fino alla luna? E se vero che giunge fin là, non è molto verosimile che a trattenga nella sua orbita e determini il suo moto? Newton ha ben previsto che il principio dell'attrazione vrebbe sollevato infinite critiche e nel suo libro s'è dato ura di avvertire il lettore di non confonderlo con le quaità occulte degli antichi. Ma proprio questo è avvenuto, er colpa dei cartesiani, che non si sono accorti che i oro vortici meritavano con maggiore verità questa quaifica, mentre l'attrazione è una cosa reale, di cui si dinostrano gli effetti e si calcolano le proporzioni [12].

Ma, quasi per un tardivo scrupolo d'aver troppo svautato Descartes, gli faceva grazia di considerarlo come legno di stima anche nei suoi errori: « egli s'ingannò, na almeno con metodo e con spirito conseguente; egli anientò le assurde chimere con cui la gioventù s'infatuava la duemila anni; egli insegnò agli uomini del suo tempo ragionare e a servirsi contro lui stesso delle sue armi: e non ha pagato in buona moneta, è già molto che bbia screditato la falsa ». E se è vero che la sua filosofia un tentativo e quella di Newton un capolavoro, non i può negare che « colui che ci ha messi sulla via della erità equivalga forse colui ch'è salito al culmine di queta via » [13].

[11] *Éléments de la phil. de Newton*, Amsterdam 1738, p. 191.
[12] *Lettres*, lett. 15 (II, pp. 20-9).
[13] *Lettres*, lett. 14 (II, p. 7).

Non contento, poi, della breve rassegna fatta nelle *Lettres philosophiques* dei problemi della scienza newtoniana, egli si dava negli anni seguenti ad approfondirli, e, mentre la sua amica marchesa du Châtelet traduceva i *Principia*, egli faceva una ampia volgarizzazione di essi e dell'*Ottica* in un libro pubblicato nel 1738 col titolo di *Éléments de la philosophie de Newton*. In quest'opera divulgativa era stato preceduto dal Pemberton (*A view of Sir I. N.'s philosophy*, 1728) e dal Maupertuis (*Discours sur les différentes figures des astres*, 1732). Quest'ultimo, che fu poi suo rivale alla corte di Federico e fu da lui sanguinosamente sferzato (e non a torto) nel *pamphlet* del *Docteur Akakia*, s'era di buon'ora convertito al newtonismo, sforzandosi di rendere plausibile al pubblico francese l'ostico concetto dell'attrazione. Noi conosciamo, egli diceva, ben poche proprietà dei corpi, e ignoriamo totalmente il soggetto in cui queste proprietà sono unite. Estensione e impenetrabilità sono due qualità note; ma quale connessione v'è tra loro? Nessuno lo sa. Ora sarebbe ridicolo, in base a un piccolo numero di proprietà appena note, voler pronunziare dommaticamente l'esclusione di altre. Noi non abbiamo il diritto di escludere se non le proprietà che contraddicono a quelle che ci sono note; ma per l'attrazione nessuna contraddizione sussiste. D'altra parte, i vortici cartesiani non si accordano con le regole del movimento richieste dalle leggi di Keplero. Inoltre, le diverse zone del vortice dovrebbero avere la stessa densità dei pianeti che ne son trascinati; e invece noi vediamo le comete attraversare i presunti vortici senza subire alterazioni sensibili nel loro movimento. Infine, nella caduta dei corpi dovrebbe darsi una deviazione, mentre si osserva che essi cadono perpendicolarmente [14].

[14] MAUPERTUIS, *Oeuvres*, 1753, vol. I, pp. 120-38. Lo stesso Maupertuis, in un *Essai de cosmologie* entrava in lizza con Cartesio e con Leibniz nell'escogitazione di una formula scientifica capace di riassumere brevemente la legge del comportamento generale dei corpi della natura, e alle due formule già in voga, della conservazione del movimento e della forza viva, sostituiva quella

A queste ragioni attingeva largamente Voltaire nei suoi *Éléments*; ma vi aggiungeva di proprio una più stretta coordinazione delle varie parti del sistema newtoniano e una più grande maestria di esposizione; sì che quel libro, benché scritto da un profano, costituisce ancor oggi per il comune lettore un'utile introduzione ai *Principii* e all'*Ottica*.

Con lo stesso spirito Voltaire risolveva l'altra *vexata quaestio* della priorità tra Cartesio e Locke. Anche qui, egli sapeva trovare l'espressione più tagliente e più ingiusta: Cartesio ha scritto il romanzo dell'anima, Locke ne ha scritto la storia [15]. Il secondo, dopo di aver distrutto le idee innate, dopo di aver rinunziato alla vanità di credere che l'anima pensa sempre, giunge a stabilire che tutte le nostre idee vengono dai sensi, ad analizzare le idee semplici e le composte, a seguire lo spirito dell'uomo in tutte le sue operazioni e a mostrare come le lingue che gli uomini parlano sono imperfette. Egli viene infine a considerare l'estensione, o piuttosto la ristrettezza delle conoscenze umane e a formulare modestamente il dubbio, che noi non saremo forse mai capaci di conoscere se un essere puramente materiale pensi oppure no [16]. Anche sull'immortalità dell'anima, Locke è giudiziosamente muto; invece i nostri cartesiani hanno in pronto un arsenale di argomenti per dimostrarla, senza riflettere, soggiunge ironicamente Voltaire, che, se fosse dimostrabile, la religione

della minima quantità di azione. In altri termini, in tutte le distribuzioni di movimento che si fanno in natura, la quantità di azione (che è la somma dei prodotti delle masse per gli spazi che esse percorrono e per la velocità con cui li percorrono) è sempre la più piccola possibile (*Essai*, p. 41). Il principio di Leibniz, secondo lui, è valido solo nell'urto dei corpi elastici, non in quello dei corpi duri; perciò i leibniziani, per sostenerlo, sono stati costretti a negare che esistano corpi duri in natura. La formula del Maupertuis ha avuto qualche importanza nelle scienze fisiche, in quanto è stata sviluppata e messa a punto da Eulero. Il suo scopritore era uno scienziato mediocre e un più mediocre filosofo.

[15] VOLTAIRE, *Lettres*, lett. 13 (vol. I, p. 166).

[16] *Ibid.*, pp. 169-70.

cristiana non avrebbe sentito il bisogno di porla tra le verità rivelate. Ma, ammessa pure l'immortalità (« la fede l'ordina; non occorre di più; la cosa è decisa »), resta indecisa la quistione della sua natura, di cui la religione si disinteressa, abbandonandola alle controversie umane. E qui, contro l'identificazione cartesiana dell'anima con la sostanza pensante, sta il fatto che « io sono corpo e io penso. Non so più di questo. Debbo forse attribuire a una causa sconosciuta ciò che posso facilmente attribuire alla sola causa seconda che conosco? I filosofi della scuola obiettano che nei corpi non c'è che movimento, figura ed estensione, e siffatte cose non possono porre in essere un pensiero. Ma tutto questo grande ragionamento si riduce a ciò: io non conosco affatto la materia: io ne indovino imperfettamente qualche qualità; ora, io non so affatto se tutte queste proprietà possono essere unite al pensiero; dunque, perché non so niente del tutto, io assicuro positivamente che la materia non potrebbe pensare »[17].

Il tono assertorio e quasi dommatico di questo presunto scetticismo contrasta con l'esitazione e la perplessità del Locke nel formulare l'ipotesi che la materia possa pensare. E così accade generalmente per tutti i concetti del filosofo inglese che, nell'interpretazione volteriana, prendono il significato di verità scientifiche positive e di rivendicazioni della ragione umana contro i dommi della tradizione religiosa. E Voltaire non è un interprete isolato; egli è *monsieur tout le monde*, parte perché esprime spontaneamente le convinzioni del suo tempo e del suo paese, parte perché le crea egli stesso col suo modo persuasivo e incisivo di enunciare il proprio pensiero. Così Locke e Newton, trasferendosi in Francia, non trovano prosecutori e critici della loro opera, ma divengono organi di una nuova rivelazione della ragione, autori della nuova Bibbia dell'umanità. Questa disposizione mentale, essenzialmente religiosa nella sua stessa irreligiosità,

[17] VOLTAIRE, *Lettres* (vol. I, p. 172).

ha impedito che si trapiantasse in Francia il terzo dei grandi sistemi del tempo: quello di Leibniz. A parte le astrusità della monadologia, che dovevano riuscire assai ostiche ad uomini amanti della chiarezza delle idee, v'era troppo tradizionalismo religioso nella filosofia leibniziana, che faceva diffidare anche della solidità delle basi scientifiche di essa. E le sue tendenze ireniche e concilianti apparivano stucchevoli a chi domandava al pensiero strumenti efficaci di lotta. Anche qui è tipico l'atteggiamento di Voltaire, che pur essendo, all'esordio della sua vita intellettuale, ben disposto verso l'ottimismo, fino al punto di polemizzare col pessimismo di Pascal, ebbe sempre un'istintiva ripugnanza verso le formule ottimistiche, troppo genericamente assolutorie e gratulatorie, del filosofo tedesco, contro le quali lanciò più tardi gli strali del *Candide*. Il giudizio negativo del Bayle su Leibniz, per opera dello stesso Voltaire che se lo appropriò, fece testo in Francia fino alla fine del secolo [18], quando Maine de Biran aprì le menti a una migliore comprensione.

Gli altri sistemi contemporanei non ottennero maggior credito. Di Berkeley si pensò che fosse un pazzo, e Voltaire si divertì a screditarlo dicendo che, secondo il suo idealismo, in una battaglia 10 000 uomini « *ont paru être tués* », che un ufficiale sembra abbia avuto una gamba spezzata e che un chirurgo sembra glie l'abbia amputata [19]. Più seriamente, ma non più giustamente, Diderot lo giudicava come « il sistema che, a vergogna dello spirito umano, è il più difficile a combattere, benché sia il più assurdo di tutti » [20]. Ed anche di Spinoza parve insensato il panteismo che rende Dio « astre et citrouille, pensée

[18] Tuttavia sono riconoscibili, come vedremo, alcuni influssi del leibnizianismo sul Robinet e sul Bonnet. È da notare inoltre, che nel *Traité des systèmes*, il Condillac fece una esposizione abbastanza equanime, se pur non molto penetrante, della filosofia di Leibniz.

[19] VOLTAIRE, *Traité de métaphysique*, c. 4 (*Oeuvres*, Paris 1878, vol. XXII, p. 207); v. anche *Dictionn. philos.*, art. *Corps*.

[20] Cit. in CASSIRER, *Aufklärung*, p. 157. Ma lo stesso Diderot utilizzava la teoria berkeleyana della visione nella sua *Lettre sur les aveugles*.

et fumier, battant et battu »[21]; ma ritornando più tardi su questo giudizio, Voltaire avanzava il dubbio che forse il Bayle, nel confutare il filosofo ebreo, non l'avesse ben compreso[22]. Hume, infine, per limitarci ai maggiori, non ottenne in Francia che un successo di curiosità mondana.

## 2.

## GL'INCUNABOLI DELL'ESTETICA

Al rimprovero che l'orgoglio nazionale francese moveva a Voltaire di essersi asservito agl'inglesi nel suo feticismo per Locke e Newton, egli rispondeva (e questa volta rispondeva per tutta l'umanità pensante) che « di fronte a colui che pensa non c'è né francese né inglese; chiunque c'istruisce è nostro compatriota »[23]. Tuttavia, una concessione sentiva pur bisogno di fare ai suoi connazionali, cioè che, se in materia di scienza e di filosofia il primato spettava all'Inghilterra, nell'eloquenza, nella poesia, nella letteratura, nei libri di morale e di *agrément* i francesi dovevano considerarsi come i legislatori di Europa[24]. Questa osservazione ha un mediato valore anche per la filosofia, perché dalla grande esperienza letteraria e artistica della Francia del '600 sono scaturite le prime riflessioni filosofiche sull'estetica.

Il Settecento francese pullula di libri, di opuscoli, di articoli intorno a questo tema. Non v'è scrittore che non abbia portato ad esso il suo contributo; lo stesso Montesquieu, grave di anni e di gloria, non disdegnava di preparare un articolo sul gusto per l'*Enciclopedia*, che la morte lasciò incompiuto. Questo generale interessamento, oltre che un valore intrinseco nella formazione dell'este-

[21] VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, n. XXIV (*Oeuvres*, vol. XXVI).
[22] *Dictionn. philos.*, art. *Dieu*.
[23] *Élém. de la philos. de Newton* cit., p. 124.
[24] *Siècle de Louis XIV*, cap. XXXII.

tica moderna, ha importanza anche perché giova a sfatare un pregiudizio molto diffuso sul carattere fondamentale dell'illuminismo francese. Si ritiene che questo sia astrattamente razionalistico e disconosca o ignori il sentimento e le passioni. Ma, se razionalistico esso è senza dubbio, nel senso che attribuisce alla ragione una parte preponderante nell'economia della vita spirituale, esso non disconosce tuttavia le rimanenti parti, anzi se ne fa esploratore curioso e sagace, pur con l'intento di assoggettarle all'egemonia della ragione.

Nei riguardi dell'estetica, l'apprezzamento della vita sentimentale, di fronte alla pura ragione, muove dalla rivendicazione pascaliana delle « ragioni del cuore », quindi dalla distinzione di due modi di ragionare: « *par sentiments* » e « *par principes* », il primo dei quali è appropriato agli oggetti artistici. Ma, mentre in Pascal la percezione di questa differenza prende una certa inflessione irrazionalistica, perché per lui ogni ragionamento si riduce a cedere al sentimento, nell'estetica settecentesca si mantiene ferma la distinzione, e Voltaire, tra gli altri, risponde a Pascal, che il nostro ragionamento si riduce a cedere al sentimento solo in fatto di gusto, ma non in fatto di scienza[25]. E che significa poi « cedere al sentimento »? Non certo congedare del tutto la ragione e abbandonarsi alla passionalità cieca e brutale, ma coltivare una particolare forma di ragionamento, che non analizza e distingue, ma coglie immediatamente e quasi intuitivamente il piacevole e il bello della produzione artistica. In ciò consiste il gusto, le cui definizioni variano solo verbalmente da un pensatore all'altro, conservando però tutte il carattere da noi segnalato. Così il Crousaz, in un *Traité du beau* del 1715, afferma che « il buon gusto ci fa a prima vista stimare per sentimento ciò che la ragione avrebbe approvato, dopo che si fosse dato il tempo di esaminarlo abbastanza per giudicarne in base a giuste

[25] VOLTAIRE, *Sur les pensées de Pascal*, XLVIII.

idee »[26]. Il du Bos, nelle sue *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture* (1719) precisa anche meglio questo concetto, dicendo che il pubblico giudica dell'opera d'arte come si deve, per la via del sentimento e seguendo l'impressione che il poema o il quadro fanno su di lui. Il ragionamento non deve intervenire nel giudizio che per rendere ragione della decisione del sentimento e per spiegare quali errori impediscono all'opera di piacere e quali *agréments* la rendono gradita. Ed egli parla del gusto come di un sesto senso, che ha qualcosa di naturale e di organico al pari degli altri, pur senza avere un sensorio particolare[27]. Anche per Voltaire, « il gusto non è che un discernimento vivo, una percezione pronta, che anticipa la riflessione...; esso non è mai una sensazione vaga e confusa, ma sempre una *vue distincte* »[28]. In più egli distingue, con un criterio più fortemente intellettualistico, un gusto intellettuale da un gusto sensibile, il primo dipendente dall'educazione e dalla cultura molto più del secondo, e appropriato esso solo alla percezione del bello. E il Montesquieu: « Il gusto naturale non è una conoscenza teorica; ma è un'applicazione pronta e squisita delle regole stesse che non si conoscono »[29]. E il d'Alembert: « Il gusto è il talento di discernere nelle opere d'arte ciò che deve piacere alle anime sensibili e ciò che deve ferirle »[30].

Queste definizioni, con la loro costante inflessione razionalistica, ci dimostrano come sia lontano dal vero il Baeumler quando considera come tratto distintivo dell'estetica francese del '700 l'irrompere dell'irrazionalismo nei chiusi quadri della razionalità[31]. Essa invece non fa

[26] CROUSAZ, *Traité du beau*, 1715, p. 68.

[27] DU BOS, *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture*, 1746 [5], vol. II, sez. 22ª, pp. 323 sgg.

[28] VOLTAIRE, *Essai sur le goût.*

[29] MONTESQUIEU, *Essai sur le goût* (*fragment*, riportato nell'*Encyclopédie*).

[30] D'ALEMBERT, *Réflexions sur l'usage et sur l'abus de la philosophie dans les matières de goût.*

[31] BAEUMLER, *Kants Kritik der Urtheilskraft*, 1923, I, pp. 4 sgg.

:he ampliarli, accogliendo in essi alcuni elementi che, se
ı prima vista appaiono irrazionali (e ne portano i segni
ınche nell'abuso del « *je ne sais quoi* » nella loro carat-
erizzazione verbale), si rivelano in ultimo consentanei con
a ragione. E questa loro finale razionalità ha reso pos-
ibile coordinarli in una scienza estetica vera e propria.
Se le impressioni del gusto fossero irriducibili nella loro
ndividualità monadistica, come pretende il Baeumler, il
ensiero sarebbe rimasto fermo al vecchio adagio che *de
ustibus non est disputandum*; invece tutti gli sforzi sono
ivolti non solo a disputarne, ma a mostrare che v'è nei
usti un terreno comune per la disputa e per l'accordo.
Jna rassegna di questi sforzi riuscirà utile, non soltanto
er il loro intrinseco pregio, ma anche perché gioverà
ı rivelarci l'intima genesi della *Critica del giudizio* di
Kant.

L'universalità del giudizio di gusto è riconosciuta im-
licitamente da tutti gli scrittori del '700 ed espressa-
nente formulata dal d'Alembert. « Il gusto, egli dice,
ıon è arbitrario, ma fondato su princìpi incontestabili:
oiché la fonte del piacere è in noi, in noi debbono es-
ervi le regole generali e invariabili di esso. »[32] Queste
egole, che troveremo poi codificate nella *Critica* kantiana,
i possono già estrarre, sparsamente, dai vari trattati set-
ecenteschi. Il du Bos, per esempio, pone in luce il di-
interesse del giudizio di gusto e la normalità di esso.
Ma, come spiega il Fontenelle e ripete poi il Montesquieu,
a normalità del gusto e dell'arte è tale, che non presup-
one la conoscenza delle norme, di cui fa un uso imme-
liato e quasi istintivo. Vi sono delle bellezze che ci sem-
rano irregolari, secondo le regole tradizionali, e tuttavia
i piacciono; ma in realtà esse non ci piaccione per la loro
rregolarità, ma perché contengono implicita una regola-
ità nuova e ancora sconosciuta: « queste regole che non
ono state ancora fatte o che tutti non ancora sanno,
ecco apparentemente l'arte di piacere, ecco in che con-

[32] D'ALEMBERT, *Réflexions* cit.

siste la magia »[33]. V'è qui un chiaro preludio alla normalità senza norma di Kant. Lo stesso Fontenelle ci dà un'altra anticipazione del concetto kantiano della « finalità senza fine », che è propria dell'arte. Il verso, egli dice, piace perché con le sue regole e le sue rime rappresenta una difficoltà sormontata; e tuttavia, il solo fatto del sormontare una difficoltà non è quello che piace, come si vede nella ripugnanza pei versi stentati. Tutto ciò sembra assai bizzarro: si amano le rime per la loro difficoltà e non si ama quel che la produce. Bisogna, in altri termini, che l'arte si mostri e che essa si nasconda. Il Fontenelle s'indugia a compiacersi di questo paradosso, senza indagare più a fondo, e conclude paragonando l'arte a un tiranno « qui se plait à gêner ses sujets, et qui ne veut pas qu'il paroissent gênés »[34].

Un altro dei caratteri del piacere estetico, e quindi del gusto che lo percepisce, è di origine leibniziana. Il Crousaz ha per primo usato in senso estetico la formula di una « *variété reduite à quelque unité* »; il Fontenelle l'ha sviluppato nei suoi studi sulla tragedia, mostrando che l'unità, non meno della diversità, è necessaria per rendere l'azione piacevole. Non si ammira la natura perché ha fatto tutti i visi composti di un naso, di una bocca, ecc., ma perché facendoli tutti composti delle stesse cose li ha resi tutti diversi; quindi il piacere delle cose sta « nell'essere diversificate senza cessare d'esser semplici »[35].

Il concetto del gusto, come facoltà rivolta ad apprezzare l'opera d'arte richiama quello del talento o del genio, che è la facoltà che la produce. Genio è per il du Bos l'attitudine che un uomo ha ricevuto dalla natura per far bene e facilmente certe cose che altri non saprebbero fare che malissimo, anche prendendovi molta pena. Esso è dunque una pianta che, per così dire, *pousse d'elle même*; ma la qualità e la quantità dei suoi frutti

[33] FONTENELLE, *Réflexions sur la poëtique* (*Oeuvres*, vol. I, I).
[34] *Ibid.*, pp. 70-1.
[35] *Ibid.*, pp. 27-8.

dipendono molto dalla cultura che essa riceve [36]. Il Fontenelle lo paragona a quel ch'è l'istinto negli animali; ma dice che ad esso si aggiunge nell'uomo la riflessione. E distingue i poeti con più talento che *lumière*, cioè più immediati, istintivi, rapidi nel comporre e nel giudicare la propria opera, dai poeti più riflessivi, che hanno maggiore lentezza, ma anche maggiore capacità di perfezionarsi [37]. Questa disposizione ad apprezzare positivamente il genio nella sua forza sorgiva, anche se impetuosa e torbida, è veramente una grande vittoria che una generazione educata alle arti poetiche di Orazio e di Boileau consegue sul proprio razionalismo misurato ed equilibrato. Essa prelude, da lontano, al romanticismo, e frattanto ispira giudizi molto sereni sopra alcuni artisti, che, secondo la misura comune, erano ritenuti più irregolari. Così, il razionalista Voltaire, che tante sentenze inique ha seminato nei suoi scritti su alcune delle più grandi opere d'arte dell'umanità, pure, nella 18ª delle sue *Lettres philosophiques*, mostra di presentire la grandezza di Shakespeare, a cui attribuisce un genio pieno di forza e di fecondità, di naturale e di sublime, senza la minima scintilla di buon gusto e senza la minima conoscenza delle regole. Tuttavia, i suoi mostri brillanti piacciono mille volte di più dei prodotti della saggezza moderna [38].

Questi spunti di nuove dottrine estetiche che siamo venuti raccogliendo possono, nel loro insieme, dare un'impressione di modernità molto maggiore di quella che si riceve dalle opere da cui sono estratti. Quasi senza accorgercene, noi siamo infatti portati a rifonderli nel *corpus* dell'estetica kantiana e post-kantiana, dando così ad essi un'organicità molto maggiore di quella che loro compete. Per ristabilire le cose nella loro prospettiva storica, bisogna considerare che essi non sono più che meri spunti sporadici, che emergono faticosamente da una massa di

[36] DU BOS, *Réflexions*, II, sez. 1ª, p. 7; sez. 5ª, p. 43.
[37] FONTENELLE, *Sur la poësie en général* (*Oeuvres*, vol. IV, pp. 275-8).
[38] VOLTAIRE, *Lettres philos.* (Ed. Lanson, II, p. 79).

nozioni antiquate, relitti della vecchia poetica. Si prendano le *Réflexions critiques sur la poësie et la peinture* del du Bos, che sono l'opera più estesa che ci sia offerta dall'estetica francese del '700. La loro trama è quella della *Poetica* di Aristotele. Vi si parla dell'arte come d'imitazione, che eccita passioni artificiali, il cui piacere « non è seguito dagl'inconvenienti da cui sarebbero accompagnate le emozioni serie causate dagli oggetti originali » [39]. Vi si discute la scelta del « soggetto » capace di commuovere, vi si elencano i caratteri dell'invenzione, vi si danno regole poetiche e tecniche per il giudizio critico. Solo qua e là, da questa congerie disparata di nozioni empiriche vengon fuori dei bagliori di luce più viva e schietta, che c'impressionano anche più, per le tenebre o per la penombra che li circondano. Lo stesso può ripetersi delle *Réflexions sur la poëtique* del Fontenelle. E se alcuni saggi, come quelli sul gusto di Voltaire, di Montesquieu, di d'Alembert, sembrano più fusi nell'ispirazione, è perché sono più brevi e circoscritti nel tema; però anch'essi, appena esorbitano dal loro particolare argomento, palesano la comune trama della poetica antica su cui sono trapunti. E risiede anche qui la riposta ragione per cui i nuovi temi emergenti dal vecchio fondo, non essendo sorretti da un solido tessuto dottrinale, appaiono ai loro stessi autori circonfusi da un'aria di stranezza e di mistero. Donde l'abuso di termini come « *je ne sais quoi* », magìa, paradosso, per designare le nuove esperienze estetiche, che a noi sono familiari, ma allora erano ancora inusitate.

Se chiamiamo soggettivistiche queste nuove esperienze, nel senso che pongono nelle emozioni soggettive l'origine e il valore dell'arte e della bellezza, possiamo per contrasto chiamare oggettivistico il comune fondo d'idee tradizionali a cui sono strettamente connesse e da cui non riescono a liberarsi. L'oggettivismo del bello, cioè il convincimento che i valori estetici soggettivi siano meri

[39] DU BOS, *Réflexions*, I, sez. 3ª, pp. 26-8.

riflessi d'una bellezza per sé esistente e determinabile con criteri autonomi, sta ancora alla base di tutte le estetiche del '700. Per evitare ripetizioni stucchevoli, possiamo fermarci sopra un solo scritto che, meglio di ogni altro, illustra questo carattere e che, contenendo una rassegna critica delle dottrine precedenti, ne simboleggia l'ispirazione comune. È il *Traité du beau* del Diderot, che, tra le definizioni soggettivistiche e quelle oggettivistiche della bellezza, inclina decisamente per le seconde e attribuisce grande merito, tra gli altri, a un P. Andrée gesuita, autore di una fitta rete di distinzioni « oggettive » tra bello essenziale, naturale e artificiale, tra il bello visibile, il bello nei costumi, nelle opere dell'« *esprit* », nella musica, ecc. E a coronamento di queste non peregrine valutazioni storiche, enuncia una definizione propria del bello, fondata sulle idee di rapporto e di proporzione, chiamando « bello fuori di me tutto ciò che contiene in sé di che risvegliare nel mio intelletto l'idea di rapporti, e bello in relazione a me tutto ciò che risveglia questa idea »[40]. E aggiunge che i rapporti debbono essere indeterminati, perché più facili a percepirsi, e attribuisce al piacere che accompagna la loro percezione la causa che ha fatto falsamente immaginare che il bello fosse affare di sentimento piuttosto che di ragione.

## 3.

## MONTESQUIEU E LA POLITICA

Il terreno su cui ha più largamente fruttificato il nuovo razionalismo è senza dubbio quello della politica, nel senso più ampio, come dottrina ed esperienza dell'organizzazione collettiva degli uomini. Ed è infatti spiegabile che qui, dove le tradizioni, i pregiudizi, gli abusi, avevano più assiduamente operato nel corso dei secoli, le

[40] DIDEROT, *Traité du beau* (*Oeuvres*, vol. III, p. 68).

semplificazioni della ragione, compendiate nell'idea di una natura umana sempre identica e costante, dovessero fare più forte presa e produrre innovazioni più profonde. Si sarebbe anzi tentati di dire, ed è stato detto dal Gerbi [41], che l'innovazione è stata così radicale che ha addirittura annientato quella politica che voleva riformare. Se per politica s'intende un complesso di mezzi e di accorgimenti storicamente appropriati al fine d'istituire e consolidare rapporti di soggezione e di dominio, è evidente che l'introduzione del concetto di una natura umana sempre identica sia destinata a fare di essi *tabula rasa*, una volta per tutte.

Ma questa conclusione è esagerata, e perciò falsa, non diversamente da quella, di cui si parlerà in seguito, che fa del Settecento un secolo anti-storico. È certo che il razionalismo, incontrandosi con le vedute tradizionali della politica, abbia cercato di spazzarle via; ma è anche certo che il nuovo concetto della natura umana implicava l'idea di nuovi rapporti collettivi, da cui traeva l'esistenza una nuova politica. E l'adattamento di una natura sempre identica a condizioni sempre variabili di luogo e di tempo rendeva spesso quei rapporti non meno complicati e intricati che nelle antiche concezioni.

Il pensatore che in questo campo ha esercitato un dominio quasi incontrastato, fino a quando l'apparizione del *Contratto sociale* del Rousseau ha diviso gli animi e le fazioni, è stato il Montesquieu. Nato nel 1689, morto nel 1755, la sua attività cade tutta nella prima metà del secolo XVIII e si distribuisce in tre tappe, costituite dalle sue tre opere principali: le *Lettres persanes* (1721), le *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décandence* (1734), e l'*Esprit des lois* (1748). La prima, pubblicata anonima nel periodo di distensione degli animi che tenne dietro alla morte di Luigi XIV, ottenne un immenso successo, anche per la forma allora nuova con cui era concepita, di una serie

[41] GERBI, *La politica del Settecento* cit.

di lettere scritte da viaggiatori persiani, per scambiarsi le loro impressioni sui costumi europei. A questa parte informativa s'intrecciava poi una specie di romanzetto d'alcova di dubbio buon gusto, e perciò destinato ad essere molto ben accolto dalla società parigina ed europea. Il nocciolo serio del libro sta invece nella critica, tanto più spietata, quanto più studiatamente ingenua, delle istituzioni politiche, religiose, morali, sociali della Francia, che s'insinuava tra le pieghe delle informazioni e del romanzo. Per noi che possiamo guardarlo alla luce del più maturo *Esprit des lois*, esso contiene già in germe tutto il pensiero politico del Montesquieu. Vi si criticano coloro che disputano senza fine della religione, cercando nella Scrittura non ciò che bisogna credere, ma ciò che credono essi stessi, e considerandola come un'opera intesa unicamente a dare autorità alle loro idee [42]. Vi si spiega che nulla può animare lo zelo delle religioni quanto la loro molteplicità, e che le guerre religiose, lungi dal dipendere da essa, hanno per unica fonte lo spirito d'intolleranza di quella che pretende al dominio su tutte [43]. Vi si combatte il volgare edonismo religioso: è facile spaventare i cattivi con una lunga serie di pene, ma alla gente virtuosa non si sa cosa promettere: « io ho visto delle descrizioni del paradiso capaci di far rinunziare ad esso a tutte le persone di buon senso » [44]. Vi si accusano i preti di avere accentrato nelle loro mani quasi tutte le ricchezze del paese, facendole cadere, per dir così, in paralisi [45]. Vi si afferma la libertà umana, anche contro la previsione e la predestinazione divina: « non è possibile che Dio preveda le cose che dipendono dalla determinazione di cause libere, perché ciò che non è accaduto non può essere conosciuto, e neppure Dio può leggere in una volontà che non è » [46].

[42] MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, lett. 46, 134.
[43] *Ibid.*, lett. 86.
[44] *Ibid.*, lett. 126.
[45] *Ibid.*, lett. 108.
[46] *Ibid.*, lett. 69.

Ma il pensiero più profondo che circola nel libro e che poi informerà di sé l'opera maggiore del Montesquieu è quello della giustizia come moderatrice delle relazioni umane. Essa è un rapporto di convenienza che si trova realmente tra le cose, e questo rapporto è sempre identico, qualunque essere lo consideri, Dio, un angelo, un uomo. « Ecco ciò che mi ha fatto pensare che la giustizia sia eterna e non dipenda dalle convenzioni umane; e quando ne dipendesse, sarebbe una verità terribile, che bisognerebbe nascondere a se stessi. Noi siamo circondati da uomini più forti di noi; essi possono nuocerci in mille modi differenti, e il più delle volte possono farlo con impunità. Quale riposo per noi sapere che c'è nel cuore di tutti questi uomini un principio che combatte a nostro favore... Questi pensieri mi animano contro quei dottori [allusione a Cartesio] che rappresentano Dio come un essere che fa un esercizio tirannico della sua potenza e lo fanno agire in un modo in cui non vorremmo agire noi stessi per paura di offenderlo. »[47]

Questa idea della giustizia sarà il fondamento dell'*Esprit des lois*; invece lo scritto intermedio sulle cause della grandezza e della decadenza dei romani contiene intuizioni più propriamente politiche. È una follia dei conquistatori, osserva il Montesquieu, volere imporre a tutti i popoli le loro leggi e i loro costumi; questa follia è stata evitata dai romani, che non hanno imposto ai loro soggetti nessuna legge generale, in modo che essi, non avendo tra loro dei legami pericolosi, potevano formare un unico corpo, solo per una obbedienza comune; senza essere compatrioti, erano tutti romani[48]. Questa saggezza pratica è stata una delle cause della loro grandezza; un'altra è stata offerta dai loro stessi contrasti interni. Non v'è stato che minacci più fortemente gli altri di conquista, di quello che vive negli orrori della guerra civile. Tutti, nobili, borghesi, artigiani, lavoratori, vi divengono

[47] MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, lett. 84.
[48] MONTESQUIEU, *Considérations*, ecc., c. 6.

soldati, e quando per mezzo della pace le forze sono riunite questo stato ha grande vantaggio sugli altri [49]. E bisognava inoltre che vi fossero a Roma delle divisioni: quei guerrieri audaci, così terribili al di fuori, non potevano essere moderati all'interno. Domandare in uno stato libero degli uomini arditi nella guerra e timidi nella pace è volere delle cose contraddittorie: per regola generale, tutte le volte che si vedrà gente tranquilla in uno stato che si dà nome di repubblica, si può esser certi che la libertà non c'è. Ciò che si chiama unione in un corpo politico, è una designazione molto equivoca; la vera unione è quella di armonia, che fa che tutte le parti, per opposte che sembrino, concorranno al bene generale della società, come le dissonanze nella musica concorrono all'accordo totale [50].

Ma la massima causa della grandezza dei romani ci è rivelata per contrasto da ciò che, venendo in seguito a mancare, provocò la loro caduta. Nel lungo periodo della loro prosperità, essi riservarono per sé l'arte militare e ne privarono i loro soggetti; invece nell'età della decadenza essi disarmarono se stessi per armare i barbari stanziati nell'impero, nella speranza di comprare da essi la pace. Ma la pace non può comprarsi, perché colui che l'ha venduta, è anche meglio in condizioni di farla comprare ancora. Ecco in poche parole la storia dei romani: essi vinsero tutti i popoli, finché operarono con proprie massime; ma quando furono giunti alla vittoria, la loro repubblica non poté sussistere e il nuovo governo, impiegando massime contrarie, provocò alla lunga la caduta dell'impero. Non è la fortuna che domina il mondo; lo attestano i romani, che ebbero un seguito continuo di prosperità quando si governarono secondo un certo piano, e di rovesci quando lo capovolsero. Vi sono cause generali, morali e fisiche, che agiscono in ogni monarchia, e l'elevano, la conservano o la precipitano; tutti gli acci-

[49] *Considérations*, c. 11.
[50] *Ibid.*, c. 9.

denti sono sottoposti a queste cause; e se il caso di una battaglia, cioè una causa particolare, ha talvolta rovinato uno stato, vuol dire che vi era una causa generale per cui quello stato doveva perire con una sola battaglia. I romani giunsero a comandare a tutti i popoli non solo per l'arte della guerra, ma anche per la loro prudenza, saggezza, costanza, per il loro amore della gloria e della patria. Quando, sotto gl'imperatori, tutte queste virtù svanirono, rimase per un certo tempo ad essi l'arte militare, con cui conservarono quel che avevano acquistato; ma quando la corruzione entrò nella stessa milizia, essi divennero preda di tutti i popoli. Un impero fondato sulle armi ha bisogno di sostenersi con le armi [51].

Nell'*Esprit des lois* lo studio delle cause generali si libera da ogni considerazione particolaristica di singoli popoli e stati. Il termine « spirito » applicato alle leggi esprime qualcosa di diverso dall'idea scolastica di « essenza ». Poiché le leggi sono « rapporti necessari derivanti dalla natura delle cose », lo spirito delle leggi non può essere che un rapporto di rapporti, cioè un principio unitario che connette le leggi tra loro e con gl'individui a cui debbono applicarsi. Questo intreccio di relazioni è molto complesso. Da una parte, infatti, le leggi debbono essere relative alla natura fisica del paese, al clima, alla qualità della terra, alla sua situazione, alla sua grandezza, al genere di vita dei popoli, al loro grado di libertà, alla loro religione, ai loro commerci, ai loro costumi. D'altra parte, hanno rapporti tra loro stesse, con la propria origine, con gli scopi del legislatore, con l'ordine delle cose su cui sono stabilite [52]. Ma, in tutta questa relatività, esse debbono realizzare qualcosa di assoluto, cioè dei rapporti fondamentali di giustizia e di equità. Dire che non v'è niente di giusto né d'ingiusto fuori di ciò che comandano o proibiscono le leggi positive, è come dire che prima che fosse tracciato il cerchio tutti i raggi non erano

[51] *Considérations*, c. 18.
[52] *Esprit des lois*, I, 3.

eguali. Bisogna dunque riconoscere rapporti di equità anteriori alla legge positiva che li stabilisce [53].

Questa considerazione ci porta al di là del *pactum subiectionis* di Hobbes, nei recessi di una natura umana, identica in tutti i tempi e luoghi, che contiene in sé il principio dei futuri rapporti sociali. Ammettere con Hobbes che questa natura sia originariamente scissa, per un impulso di ognuno di soggiogare ogni altro, sembra al Montesquieu inverosimile: l'idea dell'impero e della dominazione è così complessa e dipende da tante altre, che non potrebbe sorgere per prima; essa invece è posteriore alla formazione della società. Non appena gli uomini cominciano a vivere insieme, essi acquistano il sentimento della propria debolezza: l'eguaglianza di natura, che era tra loro vien meno e s'inizia lo stato di guerra, tra individui e tra gruppi. Nascono di qui le occasioni delle leggi, in concorso con le cause permanenti insite nella loro natura [54].

I giuristi sogliono distinguere queste leggi in politiche, civili, penali, ecc.; ma il Montesquieu, pur accettando le distinzioni tradizionali, spinge la sua analisi al di là di esse, perché il suo scopo è di indagare lo spirito delle leggi, cioè i nessi unitari tra le varie parti della legislazione. Quindi egli comincia col ricercare le leggi relative alla natura politica dei governi, per dedurre da esse i caratteri di tutte le altre. In rapporto alla loro natura, egli ripartisce i governi in monarchici, aristocratici, democratici e dispotici, e studia la struttura fondamentale di questi gruppi, considerando a chi compete in ciascuno di essi il potere e quale è la posizione e la funzione degli individui nel corpo politico. Procede poi alla ricerca dei princìpi dei singoli governi, distinguendo il « principio » dalla « natura », in quanto quest'ultima è ciò che li fa sussistere, quello è ciò che li fa agire. Ed enuncia la famosa dottrina che il principio della monar-

[53] *Esprit des lois*, I, 1.
[54] *Ibid.*, I, 2, 3.

chia è l'onore, dell'aristocrazia la moderazione, della democrazia la virtù, del dispotismo la paura. Onore, moderazione, ecc. non sono per lui vaghe qualifiche psicologiche, ma vere e proprie categorie politiche, che non solo hanno caratteri ben definiti, ma costituiscono le forze attive dell'organismo statale. Egli le paragona alle forze centrali, attrattive, del sistema cosmico newtoniano, che riconducono verso il centro tutti i corpi che per le loro tendenze centrifughe sarebbero spinti ad allontanarsene[55]. Così l'onore è un sentimento di lealismo che fa gravitare l'azione dei sudditi verso lo stato, impersonato nel sovrano, e fa sì che ciascuno, provvedendo ai suoi interessi particolari, contribuisca al benessere comune. Similmente, la virtù nelle democrazie non è una generica denominazione etica, ma un diffuso amore dell'eguaglianza che « limita le ambizioni al solo desiderio di rendere servizi alla patria » e che si corrompe, non solo quando prevalgono le ambizioni personali, ma anche quando lo spirito di eguaglianza diventa eccessivo, e il popolo, non potendo sopportare il potere che esso stesso ha creato, vuol far tutto da sé, deliberando in luogo del senato, agendo in luogo dell'esecutivo e giudicando invece dei giudici[56]. Il dispotismo è la sola forma degenerativa che il Montesquieu ammetta accanto a quelle normali, in contrasto con la veduta tradizionale che ne poneva tre, in corrispondenza di ciascuna di esse. Egli mostra così d'intendere che il dispotismo è sempre identico, tanto se è esercitato da un solo, quanto se da pochi o da molti. Il suo tratto distintivo è l'arbitrio, l'illegalità; mentre le altre forme sono tutte secondo legge, pur avendo le rispettive leggi natura e principio differente.

Nella conformità alle leggi il Montesquieu fa consistere l'elemento oggettivo della libertà. Questa non è il potere di far ciò che si vuole, ma ciò che si deve volere. Ora, vi sono in ogni stato legale tre poteri distinti:

[55] *Esprit des lois*, III, 7.
[56] *Ibid.*, VIII, 1.

il potere legislativo, il potere esecutivo delle cose che dipendono dal diritto delle genti e il potere esecutivo di quelle che dipendono dal diritto civile. Le condizioni oggettive della libertà politica sono pertanto affidate alla distinzione e all'equilibrio di questi poteri: non v'è libertà possibile, dove il legislativo e l'esecutivo sono concentrati nelle stesse mani, e neppur dove la stessa autorità che deve legiferare od eseguire è giudice delle eventuali trasgressioni. Ma dal punto di vista soggettivo che integra il precedente, la libertà del cittadino è quella tranquillità di spirito che procede dall'opinione che ognuno ha della propria sicurezza e che presuppone tale un governo, dove un cittadino non possa temere la violenza o l'arbitrio di un altro [57].

Il trionfo della libertà si ha quando le leggi criminali traggono ogni pena dalla natura del delitto e la commisurano ad esso, in modo che ogni arbitrio vien meno [58]. Inoltre la libertà influisce su tutta l'economia del corpo politico. Le terre non si coltivano in ragione della loro fertilità, ma della libertà dei loro abitanti [59]. I tributi più forti possono levarsi in proporzione della libertà dei contribuenti, ognuno offrendo più volentieri quando sa di contribuire al bene comune [60]. Si considera di solito il Montesquieu come fautore di una specie di fatalismo climatico-geografico, quando egli considera, per esempio, le grandi pianure come più favorevoli al dispotismo, le montagne e le isole alla libertà, il caldo come un incentivo alla soggezione, il freddo all'indipendenza. Ma egli non ignora che le forze spirituali possono efficacemente reagire al dominio delle condizioni fisiche; per esempio, la sterilità del suolo può eccitare l'industriosità umana e una buona legislazione può contrastare i vizi del clima [61].

[57] *Esprit des lois*, XI, 3-6.
[58] *Ibid.*, XII, 4.
[59] *Ibid.*, XVIII, 3.
[60] *Ibid.*, XIII, 12.
[61] *Ibid.*, XIV, 5; XVIII, 4.

Anche le religioni seguono le leggi comuni. Quando una religione si forma in uno stato, essa si uniforma ordinariamente al piano del governo in cui si stabilisce, perché gli uomini che la fondano e quelli che la ricevono non hanno altre idee politiche se non quelle dello stato in cui vivono. Così il protestantesimo ha allignato nel nord dell'Europa, perché quei paesi avevano generalmente un maggiore spirito d'indipendenza; il cattolicesimo al sud, dove i popoli erano più proclivi alla soggezione [62]. La politica religiosa del Montesquieu si compendia in pochi princìpi fondamentali. Bisogna innanzi tutto che le leggi esigano dalle diverse confessioni che non solo non turbino lo stato, ma che non si turbino neppure tra loro. Inoltre, quando si è arbitri d'introdurre in uno stato una nuova religione, è saggia norma politica non riceverla affatto; ma, quando la si è accolta, bisogna accordarle tolleranza [63].

Questo breve schema dell'*Esprit des lois* non può darci, per la sua stessa brevità, un'esatta misura del carattere dominante dell'opera, che è costituito da un felice intreccio e da un armonico equilibrio di astratto razionalismo e di gusto del particolare storico. Quest'ultimo è attinto all'esperienza politica segnatamente inglese, di cui il Montesquieu è buon conoscitore e fervido estimatore, ond'egli rappresenta, nella sfera della legislazione, una tendenza analoga a quella ch'è impersonata da Voltaire nelle scienze fisiche e filosofiche. Così la dottrina dei tre poteri e del reciproco contrappeso che essi esercitano a salvaguardia della libertà pubblica, e generalmente la concezione del liberalismo che vede nella tradizione, nel costume, nelle leggi, nei corpi politici intermedi, altrettante remore all'azione troppo invadente dei governi, e quindi altrettante garenzie per il libero spiegamento delle attività individuali, sono concetti attinti alla prassi politica inglese. Ma nel tempo stesso, sono

[62] *Esprit des lois*, XXIV, 5.
[63] *Ibid.*, XXV, 9-10.

attraversati da una corrente di razionalismo, che semplifica, unifica, trasforma gli originari modelli, dando ad essi quei contorni più nitidi e definiti, che potevano renderli intelligibili e familiari a un pubblico continentale. Con questa felice reinterpretazione, il Montesquieu è diventato il codificatore del liberalismo europeo, cioè di un indirizzo politico innovatore e insieme moderato, che contempera le esigenze della ragione e i dati della storia [64]. Il grande successo della sua opera nei primi anni della pubblicazione è un segno dell'orientamento dei tempi e degli spiriti verso la metà del secolo, quando ancora si credeva possibile accogliere la veduta progressiva senza far getto delle istituzioni del passato, e sostituire la libertà al dispotismo arbitrario con una « rivoluzione pacifica » e graduale.

Ma il razionalismo delle dottrine e il radicalismo delle attività pratiche erano forze così soverchianti che dovevano in breve eclissare, almeno temporaneamente, il cauto e moderato indirizzo del Montesquieu. Come suole accadere, le tendenze più accese hanno avuto come involontarie collaboratrici le resistenze cieche degli elementi più retrivi. Sono stati gli ecclesiastici e i loro fautori quelli che per primi hanno attaccato l'*Esprit des lois*, accusandolo di spinozismo e di deismo, mentre — rispondeva giudiziosamente il Montesquieu — le due accuse sono contraddittorie, e imputandogli di aver subordinato la religione alla politica: ciò ch'era perfettamente legittimo in sede di politica religiosa [65]. Sopravvenne poi di rincalzo Voltaire, che in una delle sue *Questions sur l'Encyclopédie* [66], parafrasando il motto che la lettera uccide e lo spirito vivifica, notò che, nel libro del Montesquieu « l'esprit égare et la lettre n'apprend rien », e si compiacque di fare un lungo elenco delle citazioni sbagliate che vi aveva riscontrato, sottraendosi alla più grave e doverosa fatica

[64] Per un più ampio esame di questa concezione, si veda la mia *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1959.

[65] MONTESQUIEU, *Défence de l'Esprit des lois*.

[66] VOLTAIRE, *Dict. phil.*, voce *Esprit des lois*.

di giustificare con argomenti più solidi la sua condanna. Ma l'ostilità di Voltaire moveva da temperamento o da istinto, più che da ragionata persuasione. Estraneo ai veri e propri interessi della politica, egli chiedeva ad essa soltanto di poter compiere indisturbato il proprio lavoro; e poiché odiava la « canaglia » non meno che il dispotismo arbitrario, egli faceva credito a un despota illuminato della capacità di proteggere, insieme con l'ordine, le lettere, le arti, le industrie e i commerci. Il dispotismo illuminato, che era nei voti di lui e di molti, più che una dottrina, era uno stato d'animo, un atto di fede che la ragione potesse permeare le menti dei sovrani non meno di quelle dei sudditi; esso stava e cadeva con l'esistenza casuale e contingente di prìncipi dotati d'intelligenza e di buon volere [67]. La grande diffusione dei lumi durante il secolo XVIII suscitò molti di quei princìpi e accreditò per un certo tempo la speciosa dottrina; ma le successive delusioni suscitarono per contraccolpo l'idea che la ragione, meglio che in un solo individuo, potesse incarnarsi in un intero popolo e nei suoi più genuini rappresentanti; quindi la corrente del dispotismo illuminato giovò in ultima istanza a ingrossare le acque della democrazia e fu una delle cause non meno efficaci del polverizzamento di tutti quei corpi politici intermedi tra gl'individui e il sovrano, a cui era affidato il compito storico di rallentare l'azione rivoluzionaria e dispotica della ragione. Solo dopo le dure esperienze della rivoluzione francese, il pensiero politico doveva tornare con nuovo senso di comprensione al cauto e moderato liberalismo del Montesquieu.

[67] Nell'art. *Tyrannie* del *Diction.*, Voltaire si pone il quesito: sotto quale tirannia amereste vivere? E risponde: sotto nessuna; ma se bisognasse scegliere, detesterei meno la tirannia di un solo che quella di più. Essa, quando non è ingiusta, è meno dura e *répand des grâces.*

## 4.

### LA CRITICA STORICA

Afferma il Cassirer che il termine « anti-storico » usato generalmente per designare la mentalità illuministica non è che un *Kampfswort*, un'espressione polemica del romanticismo [68]. In realtà è qualcosa di più: se si considera che l'illuminismo prende le mosse dalla filosofia cartesiana, la quale nega radicalmente la storia, e sbocca nella rivoluzione che pretende cancellarla in atto, non si può ragionevolmente contestare che una corrente di antistoricismo attraversi tutta questa età dello spirito umano. Ma se si considera, da una parte, che le esigenze stesse della lotta implicano una conoscenza approfondita ed anche una certa assimilazione con ciò che si vuole combattere, da un'altra, che il razionalismo da cui scaturiscono i maggiori impulsi polemici è a sua volta sollecitato da una viva curiosità degli usi, dei costumi, degli istituti, dei progressi o dei mutamenti degli uomini in ogni sfera della loro attività, bisogna non solo temperare quella espressione, ma saper vedere attraverso le esplicazioni stesse dell'antistoricismo una nuova rivelazione del mondo storico. Invano cercheremmo nei documenti del tempo un esplicito attestato di questa scoperta. Nella valutazione della storia, il pensiero non poteva appoggiarsi a un corpo tradizionale di dottrine, perché l'antichità e il Medio Evo avevano degradato la storia a mera empiria; quindi, dovendo escogitarle da sé, esso procede a tentoni, accumulando osservazioni particolari, senza riuscire a porre a foco il tema centrale. Si prenda la voce *Histoire* dell'*Enciclopedia* scritta da Voltaire. Essa non sorpassa una diligente ma estrinseca descrizione dell'oggetto. La storia è definita come il racconto dei fatti che, a differenza dalla favola, sono dati per veri, ma il cui grado di certezza è limitato alla mera probabilità. Sono poi distinte varie specie di

[68] CASSIRER, *Aufklärung* cit., p. 263.

storie, quella naturale che non è se non una parte della fisica, quella delle opinioni, che non è se non la raccolta degli errori umani, quella delle arti, che è forse la più utile di tutte, e così via. Segue ancora una descrizione dall'esterno degl'ingredienti tecnici della storiografia: fonti, monumenti, ecc. Si esamina infine il problema tradizionale dell'utilità della storia: vantaggi che un uomo di stato o un cittadino può trarre dal paragone delle leggi e dei costumi stranieri con quelli indigeni; possibilità di evitare nuovi errori conoscendo gli antichi; efficacia degli esempi sulla condotta umana.

Altre vedute più particolari possono ricavarsi indirettamente dalle discussioni intorno a singoli problemi che interessano la storiografia. Così, per esempio, nel concepire la necessità delle connessioni causali, il pensiero del Settecento generalmente sorpassa il punto di vista della mera successione annalistica dei fatti, ma non sempre si eleva all'idea della razionalità di quei nessi. Così Voltaire pone sullo stesso piano le grandi e le piccole cause occasionali e, riprendendo il famoso esempio pascaliano del naso di Cleopatra, vede in esso una causa determinante della storia dell'impero romano, non meno efficace di quelle che hanno determinato la dissoluzione dell'antico spirito repubblicano. Causalità e casualità dimostrano con lui ancora una volta di poter procedere insieme, e insieme tolgono senso e valore ai rapporti degli eventi. Con più acume il Montesquieu distingue le cause generali e permanenti dalle mere occasioni e, nell'esempio da noi citato, di un popolo che perde la propria indipendenza per il caso di una sola battaglia perduta, egli intuisce giustamente che doveva esservi una causa più profonda per cui quel popolo dovesse perdere l'indipendenza con una sola sconfitta. Ma, per questa via, egli corre facilmente il rischio di confondere il tipico e il normale delle scienze della natura con l'universalità della storia. E in effetti, le sue opere, pur essendo ricchissime di spunti storici, hanno una tendenza troppo accentuata verso quelle leggi generali, che portano alla neutralizzazione della storia.

Per meglio individuare le intuizioni storicistiche dei pensatori del '700, è opportuno abbandonare il terreno delle teorie esplicitamente formulate intorno alla storia ed esaminare i criteri impliciti nell'opera storiografica degli stessi scrittori. Tra le due attività v'è grande sproporzione, perché tardi gli uomini acquistano coscienza di quel che realmente fanno, e spesso credono di fare altro: così Voltaire che, come teorico della storia, è ondeggiante e superficiale, come storico conosce il suo mestiere e mostra in atto d'intendere e di apprezzare quel che svaluta da astratto filosofo. L'antitesi ragione-storia, l'una che concerne il sempre identico, l'altra il diverso, è da lui speculativamente risolta, nella scia della tradizione, in favore della prima; ma quando si dà a studiare le mutevoli vicende del mondo, egli si appassiona al suo tema e implicitamente reintegra il « diverso » nei suoi diritti di fronte all'« identico ». Quest'ultimo resta sempre l'oggetto della ragione e si compendia in una natura umana non destinata a mutare col tempo; ma l'altro non è mera apparenza, né accadimento effimero: esso si compone in una trama, che ha la sua consistenza, pur nel mutamento continuo; esso forma i costumi, che son quasi (come aveva detto Pascal) una seconda natura, più mobile della prima, ma non meno tenace. Ancora questi costumi dell'umanità non appaiono a Voltaire nella loro vera luce, come sintesi del variabile e dell'identico, cioè come la nuova e vera identità di tutto ciò ch'è spirituale; ma intanto egli se ne interessa a preferenza di ogni altro tema, quasi per un oscuro presentimento che ivi risieda il vero soggetto della storia, e si erge a storico dei *mœurs*, dapprima in un saggio limitato, il *Siècle de Louis XIV*, poi in una storia universale, l'*Essai sur les mœurs*. Egli mostra d'intendere che i costumi di un popolo sono un oggetto più degno delle vicende d'un individuo, e nell'introduzione al *Siècle* avverte i lettori che « vuol dipingere, per la posterità, non le azioni di un sol uomo, ma lo spirito degli uomini nel secolo più illuminato che vi sia stato

mai »[69]. L'universalità di questo nuovo soggetto della storiografia comincia così ad emergere attraverso il lavoro stesso di selezione che deve condurre ad individuarlo. Per conoscere i costumi bisognerà cominciare a sfrondare le insignificanti minuzie, che non conducono a nulla e che sono nella storia ciò che sono i bagagli in un'armata, meri *impedimenta*[70]. D'altra parte, l'individuo è indescrivibile e ineffabile: « i ritratti degli uomini sono quasi tutti fatti di fantasia; ed è molto ciarlatanesco voler descrivere un personaggio con cui non si è vissuto »[71]. Un tentativo del genere lo stesso Voltaire aveva fatto in età giovanile, con l'*Histoire de Charles XII* (1731); ma anche qui il suo scopo era stato diverso da quello di comporre una storia romanzata: nella catastrofe di un re egli aveva voluto condannare l'amore smodato della guerra, della conquista e della gloria[72]. E la lezione aveva fruttato specialmente a lui, dandogli un vitale disgusto per tutto ciò che sa di eroico e di retorico, e quindi spingendolo anche più fortemente verso lo studio più prosaico, ma storicamente più fecondo, dei costumi e delle opere anonime degli uomini[73]. Al termine di questa crisi salutare, egli poteva concludere: « Tutti i tempi hanno prodotto degli eroi e dei politici; tutti i popoli hanno provato delle rivoluzioni; tutte le storie son quasi eguali per chi non vuole introdurre che dei fatti nella memoria. Ma chiunque pensa e, ciò ch'è ancora più raro, chiunque ha gusto, non annovera che quattro età nella storia del mondo. Le quattro età felici son quelle in cui le arti sono state

[69] *Siècle de Louis XIV*, Introduz.

[70] *Essai sur les mœurs*, Prefaz.

[71] *Essai*, ibid.

[72] LANSON, *Voltaire*, 1910, p. 111.

[73] Egli scrive: « L'apertura di un canale che unisce due mari, un quadro di Poussin, una bella tragedia, una verità scoperta, son cose mille volte più preziose di tutti gli annali di corte e di tutte le relazioni di guerre. Voi sapete che per me i grandi uomini sono i primi, gli eroi gli ultimi. Io chiamo grandi uomini tutti quelli che sono stati eccellenti nell'utile o nel piacevole; i saccheggiatori di province non sono che eroi ». Cit. dal LANSON, p. 117.

perfezionate, e che, facendo epoca nella grandezza dello spirito umano, sono d'esempio alla posterità. La prima è quella della grecità classica, la seconda quella di Cesare e di Augusto, la terza quella del Rinascimento italiano, la quarta quella di Luigi XIV »[74].

La storia dei costumi si veniva così elevando a una storia della civiltà, cioè di un valore, se non ancora progressivo lungo una linea unica, almeno progressivo per fasi ricorrenti. Basterà al Condorcet disporre in serie queste fasi per trarre dall'*Essai sur les mœurs* il suo *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Ed era tale il carattere di questo valore, che non comportava limitazioni nello spazio, non meno che nel tempo, anche se Voltaire non ne fosse esplicitamente consapevole: così lo studio della civiltà francese richiamava quello di tutta la civiltà europea; e, ampliandosi sensibilmente il quadro, l'*Essai sur les mœurs* poteva concepire l'ambizioso programma d'includere nella storia anche le civiltà extraeuropee e tentarne l'esposizione per quel che era consentito dalla scarsezza delle notizie intorno ad esse.

Tuttavia il pieno significato spirituale di questo concetto non è stato mai compreso dal pensiero del Settecento, a causa dell'interferenza di altri concetti che ne attenuavano il valore. Da una parte, l'orientamento scientifico-naturalistico del razionalismo ha posto in piena luce l'idea di una umanità retta da leggi costanti e identica in tutte le sue manifestazioni, in modo che la visione di uno sviluppo dinamico è apparsa sempre come alcunché di subordinato e secondario. Inoltre, lo stesso prestigio delle scienze esatte s'è riverberato sfavorevolmente sulla storia, che doveva tracciare quella linea di sviluppo, degradandone l'opera a una forma di conoscenza incerta o appena probabile. Se alcuni scrittori, forti della loro coscienza storiografica, come Voltaire, hanno saputo sormontare questa difficoltà, accontentandosi di un mero probabilismo, altri invece si son dati a sofisticarvi intorno e hanno sentenziato l'impossibilità e l'inattendibilità della

[74] *Siècle*, Introd.

conoscenza storica, ribadendo così l'antistoricismo delle premesse razionalistiche da cui movevano.

D'altra parte, l'idea di una civiltà unica e progressiva in tutte le sue forme contrastava con le esperienze particolaristiche e frammentarie di queste forme stesse, com'erano ricevute dalla tradizione o rivissute singolarmente. Che le arti pratiche, le manifatture e le industrie fossero suscettive di costante progresso, nessuno revocava in dubbio, ed anzi Voltaire attribuiva alla storia di esse il pregio di far toccare quasi con mano le vie seguite dallo spirito nelle sue invenzioni e scoperte. Questo progresso invece veniva negato per le arti belle. L'epilogo della *Querelle des anciens et des modernes*[75] era stato che, essendo la poesia e le arti affini una specie di vegetazione naturale della terra, non si poteva accordar loro uno svolgimento, a meno di ammettere (diceva il Fontenelle) che gli alberi di oggi fossero più grandi di quelli dell'antichità. Non si comprendeva che la storia della poesia potesse essere, non già una storia di grandezza in via di accrescimento, ma la storia di un'attività crescente su se stessa, cioè dello spirito, in atto di esprimersi compiutamente in ogni sua fase. Peggio ancora, la storia delle idee vere e proprie era abbassata al livello di una storia di disvalori o di grandezze negative. Così, quella delle idee religiose era il racconto delle superstizioni, delle illusioni e delle imposture umane; quella delle idee filosofiche e scientifiche il racconto degli errori, improvvisamente spazzati via dalla rivelazione subitanea del vero. Non veniva in mente che l'errore e il superamento di esso potessero essere momenti integranti della verità, né che anche le superstizioni e le illusioni potessero contenere elementi positivi di vita, se lo spirito vi si era indugiato ed acclimatato, mentre di negazioni non si vive. O meglio, balenava a qualcuno l'idea che non fosse scienza riempirsi la testa delle favole stravaganti dei fenici e

[75] V. il vol. precedente di questa *Storia, L'età cartesiana*, pp. 257-60 dell'ed. 1968.

dei greci, ma fosse, sì, scienza sapere ciò che ha condotto i fenici e i greci a quelle stravaganze [76]; però, in ultima istanza, la svalutazione delle favole si rifletteva anche sullo studio del loro processo formativo. Questa involontaria trasposizione del criterio di giudizio è, più che in altri, sensibile in Voltaire, il quale ha disseminato nelle sue opere i più arbitrari e antistorici giudizi sui filosofi di tutti i tempi, collocandoli sul letto di Procuste del suo razionalismo, invece di farsi, come pur talvolta voleva, piccolo coi piccoli, per sentirsi crescere e ingrandire con essi. Accade perciò che al nostro senso storico molto più educato appaiano generalmente stonati e falsi i giudizi della storiografia settecentesca; il che spesso ci spinge a cadere nella stessa colpa, rifiutandoli con disdegno o disprezzo, invece di valutarli per quel che positivamente significano nella storia dello spirito. E la loro importanza, anche quando non sono che polemici o stroncatori, è assai grande; è vero che il pensiero ivi si sovrappone troppo brutalmente al proprio oggetto, ma, così facendo, rimuove la patina o la crosta che il tempo vi aveva sopra deposto, e impara a conoscerne la struttura, e a circolare agevolmente tra le sue parti. Poiché la cieca riverenza verso il passato è ciò che più nuoce alla comprensione schietta di esso, è chiaro che l'atteggiamento spregiudicato e magari irriverente del razionalismo storico settecentesco sia potuto essere una delle più efficaci condizioni preliminari di una storiografia degna del nome. Questo vale particolarmente per la storia delle idee e delle istituzioni religiose. Si può forse lamentare l'irriverenza libertina con cui un Voltaire profana i sacri tomi delle religioni positive, che da secoli celavano ai comuni mortali le rivelazioni celesti. Ma quella profanazione era la loro più vera rivelazione: in virtù di essa, egli ne liberava le pagine dalla muffa teologica e si sforzava di decifrarne i caratteri umani. E se l'in-

[76] FONTENELLE, *De l'origine des fables* (*Oeuvres*, vol. II, p. 192).

terpretazione era ancora troppo meschina e puerile, era tuttavia il primo e necessario passo verso un'interpretazione più altamente e positivamente umanistica.

## 5.

### LA CRITICA RELIGIOSA

La polemica anticlericale, verso cui ci ha insensibilmente portati il discorso storico, segna veramente l'*acme* del pensiero illuministico. Divisi tra loro nelle interpretazioni dottrinali della natura, dell'anima, di Dio, gl'illuministi sono tutti concordi nel far fronte comune contro le religioni positive e i loro rappresentanti terreni. Le più diverse correnti mentali s'incanalano verso la stessa meta: il deismo confuta il politeismo ingenuo della religione popolare, la religione della natura polemizza con la molteplicità dei culti e dei riti, il materialismo attacca le fluttuanti personificazioni animistiche con cui la superstizione si raffigura i suoi idoli, lo spiritualismo, all'opposto, ripudia la troppo corpulenta materialità di quelle stesse personificazioni, la critica storica, infine, cerca di scalzare tutte le credenze alla loro radice, mostrando le imposture, le illusioni, le occasioni puramente umane che le hanno suscitate. Su questo terreno si danno la mano Voltaire e Montesquieu, Rousseau e Diderot, che pure non si amano affatto; la stessa inimicizia li affratella almeno per un momento.

Naturalmente, in un paese cattolico come la Francia, la polemica illuministica prende un indirizzo anti-cattolico. Ma si avrebbe torto a immaginare gli avversari trincerati in due campi nettamente distinti. V'è invece un intreccio molto più complesso di conflitti e di urti. La parte cattolica è a sua volta scissa: v'è la stretta ortodossia rappresentata in prevalenza dai gesuiti; ma vi sono anche forti correnti eterodosse, tra cui primeggia quella del giansenismo. Si danno così, tra i contendenti, temporanee

alleanze e improvvise conversioni di fronte: i filosofi e i giansenisti sono d'accordo nel combattere la superstiziosità e lo spirito d'intrigo dei gesuiti; ma si dividono sulle questioni dommatiche, e i giansenisti accomunano filosofi e gesuiti nell'incredulità e nel lassismo morale, mentre i filosofi fanno un fascio dei gesuiti e dei giansenisti per la loro comune intransigenza fanatica [77]. Voltaire avrebbe volentieri affogato tutti i gesuiti, ognuno con un giansenista legato al collo; e i gesuiti avrebbero reso a lui e ai filosofi lo stesso servizio, usando i giansenisti come *pondera*. È un fatto a prima vista paradossale, che i fautori della critica storica e della religione della natura siano non meno zelanti e fanatici dei loro oppositori. In teoria, essi affermano che la tolleranza è l'« *apanage de l'humanité* » [78], e che mai la religione naturale avrebbe potuto dire di esser venuta al mondo per portar la spada invece della pace; ma di fatto anch'essi portano la spada e non il ramo d'olivo. Le necessità della lotta li pareggiano agli avversari, benché la causa della loro guerra sia più alta. Infatti, non l'incredulità, ma una credenza più ragionevole, più scevra di superstizioni, più libera da volontà di dominio e da spirito d'intrigo è al sommo delle loro aspirazioni e rivendicazioni.

Il pensatore che meglio d'ogni altro esprime le tendenze polemiche e l'ideale religioso dell'illuminismo è ancora una volta l'uomo di Ferney. La critica religiosa è il tema più frequente, più assillante dei suoi scritti. Essa si concentra nelle opere maggiori e si diffonde in centinaia di opuscoli e di « voci » della sua personale enciclopedia, sempre identica nel fondo, ma variata nel tono; ora grave e scientifica, ora ironica, ora beffarda, ora sferzante; quasi mai volgare, ma misurata e urbana; di più, precisa e minuta fino all'esasperazione. Per la sua natura proteiforme, è difficile condensarla in pochi princìpi; bisognerebbe seguirla in tutte le sue diramazioni, ed a questo è meglio appropriata la lettura diretta che non la ri-

[77] GERBI, *op. cit.*, p. 137.
[78] VOLTAIRE, *Diction. philos.*, art. *Tolérance.*

costruzione storica. Ciò che a una storia, tanto più se breve, è possibile, è di rendersi conto dei moventi di essa, più che delle concrete e particolari esplicazioni. In nessun periodo della sua lunga esistenza, Voltaire è stato mai un incredulo, benché abbia risolto in senso affermativo la quistione molto dibattuta nel suo tempo, se sia possibile una società di atei [79]. Sullo sfondo della sua visione filosofica sta immobile l'idea di Dio. Questo Dio è unico: Voltaire spinge il suo monoteismo fino al punto di contestare la veduta di Hume sull'origine politeistica delle religioni. Si comincia, egli dice, in ogni cosa dal semplice, poi viene il complesso e si torna infine al semplice, per mezzo di una ragione più alta. Quindi, non in virtù di una intelligenza evoluta i popoli hanno cominciato col riconoscere una sola divinità, ma per effetto della loro stessa mentalità primitiva [80]. Ciò non toglie che si tratti in fondo dello stesso Dio. « Io considero, egli dice, i veri filosofi come gli apostoli della divinità: un catechista dice ai fanciulli che v'è un Dio; Newton lo dimostra ai dotti. » [81]

Inoltre questo Dio non è il principio astratto e remoto del deismo. Voltaire si professa teista, e dal teismo infatti egli accoglie il massimo postulato, l'idea della provvidenza, confutando il materialismo meccanistico dell'Holbach. « Se un orologio non è fatto per mostrar l'ora, egli dice, confesserò che le cause finali sono delle chimere. » [82] Certo, non bisogna abusare di esse, come ha fatto l'abate Pluche nel suo *Spectacle de la nature* (dove ha preteso contrapporsi a Newton!), dicendo che vi sono le maree perché le navi entrino nei porti e che l'acqua del mare è salata perché non si corrompa [83]. Affinché si possa essere convinti del vero fine per cui una causa

[79] *Diction.*, art. *Athée*, contro Rousseau.
[80] *Ibid.*, art. *Religion.*
[81] Art. *Athée* cit.
[82] *Ibid.*, art. *Causes finales.*
[83] Un finalismo dello stesso tipo e della stessa puerilità s'incontra anche negli scritti di Bernardin de St. Pierre.

agisce, bisogna che esso si palesi costante in tutti i tempi e luoghi; e non si può negare che l'universo riveli un disegno intenzionale, non solo nel suo complesso, ma anche nelle sue parti fondamentali. Ma l'innegabile provvidenza con cui Dio regge il mondo e che si esplica secondo leggi universali e costanti, non va resa puerile e arbitraria con l'estenderla a singoli individui ed atti privilegiati. Un tale privilegio sarebbe la grazia di cui parlano i cristiani. Ma perché mai il padrone assoluto di tutto sarebbe stato più occupato a dirigere l'interno di un singolo uomo, che a condurre il resto della natura? Per quale bizzarria muterebbe egli qualcosa nel cuore di un curlandese o di un biscaglino, mentre non muta nulla nelle leggi che ha imposto a tutti gli astri? « Atomo, a cui uno sciocco atomo ha detto che l'Eterno ha delle leggi particolari per alcuni atomi dei tuoi dintorni; che egli dà la grazia a quello e la spinta a questo; che un tale, che non aveva la grazia ieri, l'avrà domani; non ripetere questa sciocchezza. Dio ha fatto tutto l'universo e non crea dei venti nuovi per rimuovere un filo di paglia in un angolo di questo mondo » [84]. E, se ammettere la grazia è stoltificare Dio, ammettere il miracolo è insultarlo, quasi come dirgli che è un essere debole e inconseguente [85].

Determinazioni più specifiche della natura divina non trovano grazia presso Voltaire: trinità, divinità di Cristo, omousia, subordinazione e altrettali concetti sono astruserie bizantine che non entrano nella sua lucida mente. Egli si limita per lo più a dire: ignoriamo, ma lo scetticismo è per lui negazione, non dubbio. Soltanto ammette, come complemento dell'idea della provvidenza, quella di compensi e di castighi che Dio attribuisce secondo i meriti [86]. Ma neppure a queste retribuzioni egli dà un tradizionale significato estramondano. Bisognerebbe in tal caso dire che l'uomo ha un'anima immortale: ma

[84] *Diction.*, art. *Grâce.*
[85] *Ibid.*, art. *Miracle.*
[86] *Ibid.*, art. *Théisme.*

che cosa mai è questa immortalità? e che cosa è l'anima essa stessa? una parola con cui copriamo la nostra ignoranza, e che suddividiamo in tante altre parole per significarne le facoltà, quasi che queste fossero dei piccoli esseri per sé sussistenti [87]. Il Vecchio Testamento, di cui mostrano di far gran caso i cristiani, non parla affatto di un'anima immortale; e, d'altra parte, chi oserebbe negare che Dio abbia il potere di animare l'essere poco noto che chiamiamo materia, senza bisogno di creare un altro agente? E con la nozione scolastica dell'anima cadono anche tutte le immaginazioni teologiche che vi si connettono, in primo luogo quella di un peccato originale, che ripugna al forte sentimento della giustizia, così di Voltaire come degli altri illuministi.

Si potrebbe continuare nella rassegna di queste demolizioni; ma dal già detto risulta chiaro che ben poco resta in piedi del credo cristiano. Dove non basta il piccone della critica filosofica e dottrinale, soccorre quello della critica storica. La Bibbia, specialmente il Vecchio Testamento, offre a Voltaire un'inesauribile materia di lavoro; ed egli ne fa un'esplorazione assidua, metodica, implacabile, ponendo in luce tutte le inverosimiglianze, le contraddizioni, gli assurdi del racconto biblico, per concludere che il presunto dettato dello Spirito Santo non è che un inconsistente balbettìo umano. Egli è colpito fin dagli esordi da uno strano contrasto: « noi abbiamo gli ebrei in orrore, e intanto pretendiamo che tutto ciò ch'è stato scritto da essi porti l'impronta della divinità » [88]; e crede di fare un atto di giustizia storica restituendo agli ebrei il loro libro. Lo fa, è vero, con un po' di malagrazia, ma più in odio ai cristiani che agli ebrei; e ad ogni modo, ciò che storicamente conta è la rivendicazione della paternità, da cui trarrà inizio lo studio spassionato del libro, come espressione della mentalità del popolo che lo ha scritto. Tutto lo spirito polemico di

[87] *Diction.*, art. *Catéchisme chinois.*
[88] *Ibid.*, art. *Salomon.*

Voltaire è infatti rivolto unicamente contro il presupposto teologico della rivelazione. Da questo punto di vista, il racconto della creazione gli sembra puerile, quello del diluvio inverosimile, la storia di Mosè un *conte de peau d'âne*, il profetismo ha la sua prima origine nell'incontro di un *fripon avec un imbécile*, e così via. Ma non si creda che egli sia così sbrigativo e leggero; egli conosce i suoi testi e li analizza con cura meticolosa per farne risaltare il ridicolo o l'assurdo, alla luce di verità razionali o sperimentali. Si prenda per esempio il racconto del diluvio. Egli comincia col dire che « essendo la storia del diluvio la cosa più miracolosa di cui si sia mai sentito parlare, sarebbe insensato spiegarla: sono misteri che si credono per fede, e la fede consiste nel credere quel che la ragione non crede; ciò ch'è ancora un altro miracolo »[89]. E continua sullo stesso tono, riaffermando che è un miracolo: 1) perché tutti i fatti in cui Dio si degna di intervenire nelle sacre carte sono altrettanti miracoli; 2) perché l'oceano non si sarebbe potuto sollevare sopra le più alte montagne, senza lasciare il suo letto a secco e senza violare tutte le leggi della gravità e dell'equilibrio dei liquidi; 3) perché, anche ciò ammesso, l'arca non avrebbe potuto contenere tutti gli animali dell'universo e il loro nutrimento; 4) perché l'impossibilità fisica di un diluvio universale per vie naturali è dimostrabile rigorosamente[90]. Pure, una conferma sperimentale del diluvio sembra offerta dal ritrovamento di avanzi fossili di conchiglie e di pesci sulle Alpi. Voltaire non riesce a dissimulare il suo imbarazzo di fronte a questa scoperta; ma cerca di sbrigarsene alla men peggio, supponendo che si tratti di avanzi di pasti consumati da antichi pellegrini nel traversare le Alpi per recarsi in Terrasanta! Qui la puerilità del critico gareggia con quella degl'interpreti delle Scritture.

Col Nuovo Testamento egli procede più cauto, sia perché il tema è più scottante, sia perché offre minor

[89] *Diction.*, art. *Inondation.*
[90] *Ibid.*, art. *Déluge universel.*

presa alle sue critiche. In fondo, egli accetta o almeno consente col contenuto morale del Vangelo, ma ne rifiuta la cornice leggendaria. Sarebbe anche disposto a vedere in Gesù l'espressione più elevata dell'umanità, se l'incoercibile rievocazione di tutte le iniquità consumate dagli uomini nel nome di Gesù non fermasse sulle labbra la parola di spontanea adesione. Ma con la teologia cristiana egli si ritrova a suo agio, e si compiace a porla in contraddizione con la Scrittura, con la ragione, con se stessa, sgonfiandone i dogmi e le dottrine a colpi di spillo, con l'assiduità e la pazienza di un certosino.

Tutta questa sterminata massa di materiale critico che, raccolta insieme, riempirebbe non meno di venti dei cinquanta volumi delle sue opere, forma nel suo complesso quell'imponente fenomeno storico che prende il nome di volterianismo, che ha nociuto alla Chiesa cattolica più della riforma protestante e contro cui invano essa ha cercato di difendersi. La capacità diffusiva del volterianismo è stata incomparabile: per il fatto stesso che la sua azione non si concentrava in grossi tomi poco mobili e facili a essere sottratti dalla circolazione, ma si distribuiva in mille *pamphlets*, agili, briosi, atti a insinuarsi dovunque, essa ha potuto vincere tutti gli ostacoli, sfidare tutte le censure e le persecuzioni, sempre presente, sempre inafferrabile. Non è esagerato dire che, più d'ogni altro fattore, essa ha contribuito a dare al secolo la propria fisionomia intellettuale. Non c'inganni il suo tono leggero e ironico; anche il secolo ha apparenza di leggerezza, ma è serio nel fondo. E la serietà di quella critica è data da due convinzioni profonde che l'ispirano. Da una parte, le contraddizioni, le illusioni, le imposture umane che essa rivela, se, considerate alla luce della ragione, suscitano la confutazione facile e il sorriso ironico, considerate invece come le granitiche basi su cui l'ignoranza, la superstizione e il fanatismo hanno costruito un duro carcere per gli uomini, una vera Bastiglia dello spirito, suscitano esecrazione e sdegno. Questi sentimenti sono fortissimi in Voltaire, e si sono andati sempre più

rafforzando nel corso della sua crociata, quando gli è accaduto d'imbattersi in casi come quelli di Calas e di La Barre, che sembravano ricordi di altri tempi, e invece si svolgevano sotto i suoi occhi, nel più illuminato dei secoli. Solo la forza di questi sentimenti ci spiega l'assiduità e la continuità della sua polemica: il suo studio delle scienze ha potuto subire qualche rallentamento, la sua stessa passione per il teatro ha potuto avere qualche eclisse; ma il suo zelo anticlericale s'è mantenuto costante per tutta la vita. Ancora da vecchio egli avrebbe risposto con le stesse parole con cui, da giovane, concludeva l'*Examen de Milord Bolingbroke.* « Si annullano le religioni positive. E che si metterà al loro posto? direte voi. E che? Un animale feroce ha succhiato il sangue dei miei simili; io vi dico di disfarvi di questa bestia, e voi mi domandate che si metterà al suo posto! » Ma intende che qualcosa bisogna pur mettere al posto che le religioni positive hanno usurpato nello spirito umano e risponde: « Dio, la verità, la virtù, delle leggi, delle pene e delle ricompense »[91].

Sta qui l'altra forza positiva che suscita e alimenta la sua critica: un sentimento religioso intimo, raccolto, che non s'è mai neppur esso smentito o eclissato durante tutta la sua esistenza. È una religione senza altari, senza culto, principalmente senza preti e senza dommi, che però contiene, di essenzialmente religioso, la coscienza dei limiti dei poteri umani, del mistero che circonda l'esistenza, della subordinazione a qualcosa di più alto che la ragione non riesce a determinare, ma di cui avverte l'esigenza, lasciando al cuore di riempire l'idea coi suoi affetti. Ed ha di religioso ancora la capacità d'istituire legami, tra pochi, ma tra eletti, non per un'inesplicabile predestinazione, ma per virtù d'ingegno e per affinità di aspirazioni: sono costoro i filosofi, gl'illuministi del secolo XVIII.

[91] *Examen important* ecc., pp. 215-16.

## 6.

### LA PERSONALITÀ DI VOLTAIRE

Abbiamo finora studiato aspetti parziali dell'opera di Voltaire, movendo, per dir così, dalla periferia al centro. È necessario ora completare il nostro esame con un movimento inverso, dal centro alla periferia, per cogliere il significato unitario di quell'opera. Voltaire non è un filosofo, nel senso tradizionale e tecnico della parola, la cui personalità si possa individuare considerando anche un breve saggio della sua attività mentale; ma è un filosofo nel senso che il secolo XVIII attribuisce a questo termine, cioè un uomo dagl'interessi intellettuali molteplici, che irradia su tutti uno spirito critico vigile e aperto, immune per quanto è possibile dai pregiudizi del volgo, e che è animato dall'impulso missionario di far partecipe l'umanità dei suoi lumi. L'opera sua può essere caduca, ma la personalità resta, perché s'impone con l'esempio, con la forza aggressiva, con la stessa bizzarria degli atteggiamenti che assume per resistere alla corrente. Così, Voltaire potrebbe anche essere un'entità trascurabile nella storia delle dottrine filosofiche, ma è una grandezza di primo piano nella storia dello spirito filosofico dell'età moderna, considerato nella sua efficacia comunicativa ed espansiva.

Studiando questa personalità nella sua genesi, un tratto a prima vista ci colpisce, che è comune anche ad altre personalità del tempo. Come Fontenelle, come Montesquieu, così pure Voltaire ha avuto un esordio frivolo e superficiale, ma s'è fatto col tempo sempre più serio e raccolto, pur senza perdere certi tocchi dell'aerea leggerezza originaria. Il venerato patriarca di Ferney è e non è l'*enfant terrible* dell'età della Reggenza, conteso dai salotti parigini per il brio scintillante delle sue trovate e dei suoi sarcasmi. Alla spensierata dissipazione del ricco e fervido ingegno, fa seguito, nell'età matura, un impiego metodico dello stesso ingegno in servizio di un'alta causa

di emancipazione delle menti e delle coscienze. E questo mutamento si rivela, anche nella vita esteriore, con l'abbandono della società mondana e col ritiro a Ferney, in una laboriosa solitudine, variata ma non interrotta da frequenti visite di amici e di ammiratori. Alcuni episodi della sua vita, se non spiegano del tutto questa conversione, suggeriscono almeno a quali urti dell'esterno son dovute le opportunità del ripiegamento interiore che l'ha provocata. Un *pamphlet* contro il Reggente, a lui attribuito, gli dava modo di meditare nella Bastiglia, fin dalla prima giovinezza, sull'arbitrio dei despoti. Più tardi, un Rohan, offeso di uno scherzo innocente, lo faceva bastonare dai propri servi, svegliandolo bruscamente dall'illusione di essere, per virtù d'ingegno, un pari di quei nobili che gli avevano concesso la loro familiarità [92]. Invano egli aveva cercato di ottenere riparazione con le armi: l'ardire del piccolo borghese di scontrarsi con un aristocratico gli fruttava un nuovo periodo di Bastiglia, e il prezzo della liberazione era l'esilio in Inghilterra.

I tre anni del soggiorno a Londra (1726-29) segnano una svolta decisiva nella sua vita. Ivi egli imparava a conoscere una società più libera e attiva, dove la nobiltà non era ozioso privilegio, ma funzione direttiva e moderatrice della vita pubblica, dove i cadetti si mescolavano alla borghesia nelle industrie e nei commerci, dove la religione era tollerante, per il fatto stesso che la molteplicità delle sètte impediva il dominio dispotico di una sola [93]; dove principalmente fiorivano le scienze naturali e la filosofia. Datano da quel tempo i suoi primi studi su Locke e su Newton, da lui riuniti insieme in una stessa ammirazione, e considerati come espressioni soli-

[92] Egli s'era lasciato una volta sfuggire in un momento d'estro in mezzo a una società di nobili: « Siamo tutti poeti, o siamo tutti prìncipi? ».

[93] *Lettres philosophiques*, lett. 6: « Se non ci fosse in Inghilterra che una sola religione, il dispotismo sarebbe da temere; se ve ne fossero due, si taglierebbero la gola; ma ve ne sono trenta, ed esse vivono in pace felici ».

dali e complementari di uno stesso spirito filosofico. Newton gli offriva una sistemazione armonica e rigorosa del mondo della natura; Locke una sistemazione analoga del mondo dello spirito: l'una e l'altra fondate sull'esperienza e sul ragionamento, rifuggenti del pari dalle entità fittizie della scolastica, caute nell'affermare, franche nel riconoscere ciò ch'è dubbio e ciò che s'ignora. Egli non aveva la forza speculativa per svolgere le due dottrine, ma aveva la capacità di assimilarle e l'ansia di diffonderle, come la « buona novella » del secolo; e queste qualità negative e positive concorrevano egualmente a renderle nel suo pensiero più assertive e dommatiche, più comunicative e meno feconde. Risultato di questi primi studi, e insieme delle osservazioni fatte sopra altre manifestazioni dello spirito inglese, sono le *Lettres sur les Anglais* o *Lettres philosophiques*, pubblicate prima in inglese, nel 1733, e l'anno seguente, anonime, in Francia, dove furono proibite e bruciate. Tornato egli stesso in patria, ed entrato in rapporti di sentimento e di operosità scientifica con Madame du Châtelet (traduttrice, per suo consiglio, dei *Principia* di Newton), visse alcuni anni tranquilli nel castello di Cirey con la sua amica, intramezzando, con la composizione di tragedie e con la preparazione di opere storiche, gli studi lockiani e newtoniani. Il *Traité de métaphysique* del 1734, gli *Éléments de la philosophie de Newton* del 1738, il *Parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz* del 1740 appartengono a questo periodo di lavoro, che è forse il più strettamente filosofico della sua vita. Nel *Traité* sono discussi i temi tradizionali dell'esistenza di Dio (da lui dimostrata con la prova, anch'essa tradizionale, che, se io esisto, qualcosa dev'essere esistito dall'eternità, perché quel che è da altro implica quel ch'è per sé), delle idee, dell'anima, della volontà (considerata come libera nel senso lockiano). Sono argomenti di cui abbiamo già fatto cenno in precedenza e che non sorpassano i limiti di una interpretazione perspicace e di un'esposizione rapida e stringente della filosofia inglese. Dove invece il genio di Voltaire trova modo di

esprimersi con maggiore spontaneità e abbandono, è in un breve scritto di qualche anno innanzi, aggregato, pur senza affinità di tema, alle *Lettres sur les Anglais*. È un commento ai *Pensieri* di Pascal, che segue puntualmente il testo almeno dei pensieri più importanti, contrapponendovi il sentimento proprio di Voltaire. Noi che conosciamo, nell'autore del *Candide*, il critico ironico e beffardo dell'ottimismo, siamo un po' sorpresi di veder lo stesso uomo prender partito per un moderato ottimismo contro Pascal. « Perché, egli dice, ispirarci orrore del nostro essere? La nostra esistenza non è così infelice come ci si vuol far credere. Considerare l'universo come una prigione e tutti gli uomini come dei criminali è l'idea di un fanatico; credere che il mondo sia un luogo di delizie è il sogno di un sibarita. Pensare che la terra, gli uomini e gli animali sono ciò che debbono essere nell'ordine della Provvidenza è da uomo saggio. » [94] Siamo poco lontani da quel « migliore dei mondi possibili », che più tardi doveva sembrare a Voltaire una irrisione o un assurdo [95]. Sarebbe vano negare che su questo punto egli ha mutato idea. Le note a Pascal sono del 1728, il *Candide* è del 1756; di mezzo c'è stato lo spaventoso terremoto di Lisbona che gli ha ispirato un pessimistico poema; ma c'è stata, principalmente, tutta un'esistenza di agitazioni, di lotte, di lavoro. Ottimismo e pessimismo non sono dottrine a cui si possa tener fede, bensì stati d'animo ondeggianti e mutevoli. Tuttavia bisogna anche riconoscere che a uno spirito forte, l'ottimismo e il pessimismo possono offrire un clima sentimentale egualmente consentaneo all'azione: il giovane Voltaire, che con baldo e virile ottimismo andava incontro a una vita ricca di promesse, non era poi troppo diverso dal vecchio Voltaire,

[94] *Sur les pensées de M. Pascal* (25ª delle *Lettres*, n. VI, p. 193 dell'ediz. Lanson).

[95] « Tutto è bene; dice Pope. Ecco un singolare bene generale, fatto del mal di pietra, della gotta, di tutti i delitti, di tutte le sofferenze, della morte e della dannazione. L'opinione del migliore dei mondi possibili, lungi dal consolare, è disperante », *Dictionn.*, art. *Bien*.

che pur riconoscendo la spietata indifferenza delle cose alle speranze e alle pene degli uomini, concludeva con l'esortazione; *il faut cultiver notre jardin* [96]. Il consiglio ha un tono leggero e involontariamente suscita il ricordo degli « orticelli epicurei » contro cui inveiva il Vico. Ma il contenuto è serio, sotto il tono leggero: è una esortazione al lavoro, qualunque possa esserne la sorte immediata, come pegno per se stesso di riscatto dall'asservimento al destino avverso e rimedio della tristezza.

La morte improvvisa di M.me du Châtelet interrompeva una consuetudine di vita quasi familiare e di tranquillo lavoro scientifico. Ripreso dal suo demone di un'attività più mondana, il filosofo accettava l'invito fattogli da Federico II di risiedere presso di lui e si trasferiva nel 1750 a Sans-Souci. Ma il soggiorno presso un tiranno, anche di genio, non era fatto per lui. Un latente contrasto dei due temperamenti, autoritario l'uno sotto forme deferenti e cordiali, insofferente l'altro e privo di riguardi cortigiani, ebbe occasione di esplodere con violenza, per un pungente opuscolo scritto da Voltaire contro il Maupertuis (*Le docteur Akakia*) che Federico aveva elevato all'alta dignità di presidente dell'Accademia di Berlino. La partenza di Voltaire dalla Prussia ebbe quasi l'aria di una fuga, e per alcuni anni egli fu costretto a menare una vita girovaga e nascosta, inviso com'era alla corte di Francia e timoroso delle rappresaglie di Federico. Finalmente ebbe l'accortezza di acquistare una tenuta sul confine tra la Svizzera e la Francia, in una posizione eminentemente strategica, da cui poteva sfidare le ire, così del calvinismo elvetico, come del cattolicismo francese. I 28 anni del soggiorno di Ferney sono stati esteriormente i più tranquilli e i più fecondi della sua vita. Ivi egli dava gli ultimi ritocchi alle sue opere storiche, componeva, quasi a gara con gli enciclopedisti, un vasto dizionario filosofico, conduceva, con centinaia di opuscoli, una guerra a fondo contro la superstizione e il fanatismo

[96] Sono le ultime parole del *Candide*.

religioso, e trovava anche il tempo di scrivere e di rappresentare in un teatrino privato delle tragedie. Egli diveniva il *leader* universalmente riconosciuto, venerato dagli uni, esecrato dagli altri, dell'illuminismo francese ed europeo. I suoi libri ed opuscoli erano ansiosamente attesi, annunziati al mondo da centinaia di araldi, e al loro apparire suscitavano emozioni profonde nella nascente opinione pubblica. Essi avevano l'arte consumata d'interpretare con semplicità ed efficacia il sentimento comune: i libri più utili, diceva Voltaire, sono quelli che i lettori compongono essi stessi per metà, e di cui riconoscono i pensieri perché ne hanno già in sé i germi. Ma non è da escludere che talvolta l'apparente familiarità delle tesi volteriane sia effetto della magìa del suo genio e del suo stile.

Tra le più memorabili campagne combattute in servizio dell'umanità durante gli anni di Ferney, giova ricordare quella per la riabilitazione della memoria di Calas, un povero calvinista accusato di avere ucciso il figlio per impedirne la conversione al cattolicesimo e condannato senza prove alla ruota. Voltaire, con una tenacia ammirevole, riuscì ad ottenere la revisione del processo e la cancellazione della condanna. L'effetto fu esemplare: il caso Calas divenne nella coscienza mondiale il simbolo d'obbrobrio della superstizione e del fanatismo. La tenacia e l'abnegazione di Voltaire in questo e in altri simili casi gettano molta luce sul suo carattere. Lo si è accusato di egoismo e di durezza di cuore; ed egli in effetti aveva quel robusto egoismo senza cui è impossibile condurre a termine una vastissima opera intellettuale; ma nel fine stesso era il riscatto della colpa, perché l'opera era destinata a divenire il patrimonio dell'umanità. E quando la causa dell'umanità passava in primo piano, ed era insidiata o compromessa, allora l'amore dell'« io » particolare, della tranquillità e del quieto vivere, che pure era fortissimo in Voltaire, cedeva di colpo all'esigenza imperiosa di scendere in lizza e di non deporre le armi fino all'epilogo vittorioso.

L'attività più strettamente filosofica degli anni di Ferney si è esplicata nella composizione del *Dictionnaire philosophique* e delle *Questions sur l'Encyclopédie*. L'idea del *Dizionario* era nata molto prima, durante un pranzo a Potsdam; ma solo nel 1764 il libro fu condotto a termine ed ebbe come sua qualifica differenziale l'aggettivo « *portatif* », o, come noi diremmo, tascabile. Anche le *Questions*, condotte parallelamente alla pubblicazione dell'*Enciclopedia* di Diderot, erano un dizionario storico-filosofico, ma più ampio e diluito del precedente. Esse dovevano servire di svolgimento e di rincalzo alla trattazione troppo timida e prudente di molte voci scabrose fatta dall'*Enciclopedia* stessa. Più libero invece da preoccupazioni e da riguardi pratici, Voltaire poteva esprimere tutto il suo pensiero. Più tardi poi, nella grande edizione delle opere curata dal Beucheot, il *Portatif* e le *Questions*, per l'affinità del loro contenuto e per l'eguale distribuzione alfabetica delle rispettive voci, sono stati rifusi in un unico e grande *Dictionnaire philosophique*, sotto il quale titolo promiscuo si usa di solito citarli.

Nel *Dizionario* veramente eccelle il genio di Voltaire. Come scrittore di grossi tomi, egli spesso sonnecchia e perde vivacità e forza; ma come postillatore è insuperabile. Non costretto a fare una trattazione organica e compiuta, egli può abbandonarsi al suo estro, indulgere alla sua curiosità inesauribile, escogitar la trovata ingegnosa o lanciare il frizzo mordace contro cui non v'è forza di argomenti in forma che valga. Egli è il combattente dall'armatura leggera che coi movimenti rapidi e coi colpi precisi riduce alla mercé i corazzati, ma lenti e impacciati campioni della scolastica. E qui ancora una volta sentiamo il bisogno di avvertire che la leggerezza è del modo di combattere, non del combattimento stesso, che è serio e grave, ed ha per posta tutta la moderna concezione della vita. Prese infatti le singole voci una per una possono sembrare piccoli atti di schermaglia; ma le voci sono centinaia e si sommano e fanno blocco, dando

nell'insieme l'impressione di un'unica battaglia campale distribuita in innumerevoli scontri parziali.

Il testamento filosofico di Voltaire è uno scritto del 1766, *Le philosophe ignorant*. Riprendendo dopo più di trent'anni le meditazioni del *Traité de Métaphysique*, egli non si trova sostanzialmente mutato. Ribadisce ancora una volta la sua convinzione nell'esistenza di un Essere intelligente e infinito da cui dipendiamo; ma l'idea fissa dei primi tempi, che la materia possa essere immediatamente dotata di pensiero, cede terreno innanzi a un ordine di considerazioni più spiritualistiche [97]. Le idee procedono da Dio; una materia bruta non potrebbe comunicarmele, né d'altra parte potrei crearle io stesso, perché sopravvengono mio malgrado. E, una volta su questa via, egli giunge a trovar qualcosa di sublime in Malebranche, che osava pretendere che vediamo tutto in Dio, e negli stoici, che credevano che Dio agisce in noi, comunicandoci un raggio della sua sostanza [98]. Ma, quasi pentito d'indulgere a queste fantasticherie metafisiche, sente il bisogno di tornare, come un figliuol prodigo, al suo Locke, « che *gli* ha dato 4 o 5 verità solide, *lo* ha liberato da un centinaio di errori e *lo* ha caricato di un'immensa quantità di dubbi » [99]. L'esame di coscienza si chiude così con un dubbio finale sui massimi princìpi delle cose. Che fare allora? Bisogna forse rinunziare a pensare? « Io vedo, egli dice, che oggi, in questo secolo ch'è l'aurora della ragione, alcune teste dell'idra del fanatismo rinascono ancora... Bisogna restare oziosi nelle tenebre? oppure accendere una fiamma a cui l'invidia e la calunnia riaccenderanno le loro torce? Per me, io credo che la verità non debba nascondersi innanzi a questi mostri » [100]. Non

[97] La crisi del materialismo nel pensiero di Voltaire è maturata da quando egli ha potuto vedere questa filosofia redatta in sistema e codificata dall'Holbach. Egli ha sentito allora il bisogno di farne una espressa confutazione.

[98] *Le philosophe ignorant* (*Oeuvres*, vol. XXVI), XXI.

[99] *Ibid.*, XXX, XLII.

[100] *Ibid.*, LVI.

sono parole di uno scettico, ma di un uomo che ha fede, se non nella verità conseguita, almeno nella verità conseguibile, cioè nella ragione, come strumento atto a raggiungerla.

Voltaire ha ottenuto, vivente, quel che di rado suol toccare in sorte a uno strenuo polemista: il riconoscimento solenne della sua gloria. Il clima spirituale della Francia s'era andato profondamente mutando negli ultimi decenni del secolo. Luigi XV era morto ed aveva portato con sé nella tomba le estreme difese con cui il gretto e impotente spirito di reazione aveva tentato di contrastare la diffusione dei lumi. Il nuovo regno s'inizia sotto auspici apparentemente felici: un vivo fermento intellettuale attraversava ed agitava tutto il paese; grandi speranze di riforme conquistavano gli animi; i filosofi cominciavano a salire al potere per effettuarle. I tempi erano maturi per la glorificazione di colui che, agli occhi della Francia, era il simbolo vivente degl'ideali del secolo. Invitato a recarsi a Parigi nel 1778, Voltaire non seppe sottrarsi, benché vecchio ormai di 84 anni, al desiderio del trionfo. E morì tra le feste che gli venivano tributate, dopo essere stato coronato di alloro nel teatro risonante degli applausi dell'ultima sua tragedia. Ma lo spirito di reazione, che non aveva potuto impedire la sua apoteosi, era ancora in agguato intorno al suo cadavere per impedirne la sepoltura; questo dové essere furtivamente sottratto da alcuni familiari e sepolto di nascosto in un cimitero di provincia, donde la Rivoluzione lo riportò a Parigi, per tumularlo solennemente nel Pantheon.

L'interesse del pubblico pei suoi scritti non cessò con la morte. Le edizioni, parziali e complete, si moltiplicarono durante i secoli XVIII e XIX; e uno storico ha fatto notare, con dati statistici, che la frequenza delle ristampe ha avuto un andamento ritmico, accentuandosi costantemente nei periodi di ritorno dell'assolutismo oppressivo e del cieco clericalismo [101]. Ciò conferma che, se le oc-

[101] LANSON, *Voltaire*, p. 205.

casioni della polemica volteriana erano spesso contingenti, le sue ragioni ideali erano eterne. La superstizione, il fanatismo, la matta bestialità, non sono il triste privilegio di un passato senza ritorno; ma sono malattie endemiche dell'umanità che, a tratti, divengono epidemiche. Contro di esse, uno degli antidoti più efficaci è stato ed è sempre una refrigerante immersione nelle salutari acque del volterianismo.

*Capitolo Settimo*

# MATERIALISMO E SENSISMO

## 1.

## IL MATERIALISMO

Se un ingegno cauto e sottile come quello di Voltaire s'è lasciato per qualche tempo attrarre dalle apparenze scientifiche del materialismo, è facilmente spiegabile che molti altri ingegni, meno dotati di quelle qualità, ne siano stati dominati assai più durevolmente. Concorrevano al successo della dottrina varie ragioni: le scoperte fisiche e astronomiche degl'inglesi rendevano plausibile che la materia fosse dotata di molte altre proprietà ancora sconosciute, e che, nello stesso modo che poteva comportare una misteriosa attrazione, potesse essere il sostegno di un ancora più misterioso « pensiero »; i progressi delle scienze anatomiche e fisiologiche, localizzando in sedi organiche ben determinate i sensi, la memoria ed altri fatti psichici, rivelavano una sempre più stretta dipendenza di questi da quelle; la polemica anticlericale e antireligiosa conferiva allo spiritualismo le aborrite sembianze del nemico da combattere, e accentuava la tendenza a opporgli un dommatismo materialistico. Né bisogna trascurare l'influenza del cartesianismo: questo, battuto nelle spiegazioni scientifiche particolari, era sempre in grado di offrire una solida intelaiatura generale a una concezione unitaria del mondo. È vero che il cartesiani-

smo era dualistico e affermava l'irriducibilità del pensiero alla materia; ma è anche vero, che esso concepiva i due mondi come chiusi l'uno all'altro, in modo che chi si fosse posto nell'àmbito della sostanza materiale, poteva muoversi indefinitamente in esso, senza rischio d'incontrare un'altra sostanza di diversa natura.

I fautori del materialismo, fiorito intorno alla metà del '700, sono in gran parte medici e fisiologi. Il primo in cui c'imbattiamo è Giuliano Offray de Lamettrie (1709-1751), scolaro di Boerhave e medico militare, autore di un *Traité de l'âme* (1745) e di altri trattatelli dai titoli più scandalosi per la coscienza del tempo: *L'homme machine* e *L'homme plante*, che gli valsero la persecuzione in patria e la protezione di Federico II di Prussia. Il *Traité de l'âme* esordisce con la critica dell'identificazione cartesiana della materia con l'estensione, per giungere, attraverso una moltiplicazione delle qualità inerenti alla materia, a un meccanicismo assai più radicale e totale di quello di Cartesio. In aggiunta all'estensione, che fa della materia un principio puramente passivo, la scienza moderna ha scoperto proprietà attive, come l'attrazione, che fanno di essa una forza motrice. Non è possibile allora attribuirle anche un terzo gruppo di proprietà, da cui scaturisca l'attività sensibile? Questa possibilità si converte senz'altro, per il Lamettrie, nel sicuro possesso del terzo attributo, e resta soltanto il dubbio « se la materia abbia in sé la proprietà immediata di sentire o la potenza di acquistarla con le sue modificazioni o con le forme di cui è suscettibile »[1]. E, compiuto il salto dalla materia alla sensibilità, è apparentemente facile ricavare da quest'ultima, per via di combinazioni e di astrazioni, tutte le altre attività mentali. La conclusione ultima è che l'uomo non è che una macchina materiale; l'automatismo animale di Cartesio, che era sembrato un paradosso, sol perché era limitato agli organismi inferiori e lasciava aperto un abisso tra questi e l'uomo pensante, anzi tra l'uomo

[1] LAMETTRIE, *Traité de l'âme* (*Oeuvres philos.*, I, c. 6, p. 86).

senziente e l'uomo pensante, perde quell'apparenza paradossale, col fatto stesso di estendersi a tutti gli esseri e a tutte le funzioni [2]. Complemento etico del materialismo è per il Lamettrie l'aspirazione alla felicità elevata a legge universale di natura [3].

Uno dei punti cruciali della concezione del Lamettrie, e del materialismo in genere, sta nel passaggio dalla materia organizzata alla sensibilità. C'è continuità ininterrotta dall'una all'altra, oppure c'è un incolmabile *hiatus*? Questo problema è stato, più di ogni altro, approfondito dal pensiero francese del '700. Ad esso attendevano quasi contemporaneamente, intorno alla metà del secolo, il Bonnet, il Buffon, il Robinet, il Diderot, il Condillac, e contendevano tra loro, come vedremo, per la priorità dello studio e delle scoperte. Cartesio lo aveva risolto troppo dommaticamente e lo stesso Locke, esordendo dalla sensazione, aveva troncato con un taglio brusco il nodo, lasciando tuttavia intravvedere, al di là della vita sensibile, un intreccio oscuro di rapporti con l'*humus* materiale. Tutti i nuovi ricercatori erano d'accordo che, per veder più chiaro nel problema, bisognasse abbandonare i metodi astratti del dommatismo tradizionale e ricorrere all'analisi, instaurata da Cartesio e praticata da Locke, spingendola però molto più a fondo.

Uno di questi analisti dell'anima è Carlo Bonnet (1720-1793), autore di un *Essai analytique sur les facultés de*

[2] LAMETTRIE, *L'homme machine* (*Oeuvres*, III, p. 80).

[3] Nella raccolta delle opere del Lamettrie s'è insinuato uno scritto: *L'homme plus que machine*, che l'Ueberweg (III, 429) non sospetta nemmeno che possa essere spurio, ed anzi rifonde sistematicamente con tutto il resto nella sua esposizione. Eppure la contraddizione è patente: in quest'opera la sensazione e la percezione sono opposte l'una all'altra, e la prima è fatta dipendere dalla materia, la seconda dallo spirito. Essa conclude che tutto è pieno d'anima nell'universo (II, p. 98). Che l'autore sia il Lamettrie, sembra pertanto da escludere, anche perché vi si parla in 3ª persona dell'« autore de l'*Homme machine* ». Invece, considerando che la raccolta delle opere è stata postuma, non è da escludere che l'anonimo editore vi abbia incluso, per acrisia o per scopi apologetici, l'anonima censura. È un punto che meriterebbe d'essere chiarito.

*l'âme*. Egli lavorava intorno a questo saggio, quando apparve il *Traité des sensations* del Condillac. Si sentì in un primo momento svogliato dal proseguirlo; ma, ripensandovi, gli parve poi che il Condillac si fosse troppo presto fermato nella sua analisi, sulla soglia della vita psichica, senza protrarla fino alle radici fisiologiche della sensibilità. E nel suo *Essai* volle completare la ricerca del grande rivale, mostrando come i dati sensibili s'innestano alle vibrazioni del sistema nervoso. Era portato così ad ammettere l'esistenza nei nervi di un fluido, la cui sottigliezza e mobilità si avvicinano a quelle della luce, e che si raccoglie nel cervello, donde si comunica all'anima. Ma, perché i sensi sono diversi e ciascuno deve rispondere a un diverso eccitamento nervoso, il Bonnet doveva moltiplicare anche le sue ipotesi gratuite, immaginando che vi sono in ciascun senso delle fibre appropriate alle diverse specie di sensazioni: per esempio, nell'organo dell'odorato, delle fibre adatte al gioco dei corpuscoli che emanano dalla rosa, altre a quelli della tuberosa, ecc.[4] Né si accorgeva che, così facendo, creava un'infinità di doppioni fisiologici delle qualità sensibili, e che il più perfetto sistema nervoso non avrebbe mai potuto adeguarsi alla molteplicità infinita degli atti psichici.

L'ammissione di questi elementi qualitativi negli organi nervosi e l'ipotesi di un'anima distinta dal cervello, benché in rapporto con esso, attenuavano, così, notevolmente, la portata del suo materialismo. In un'opera seguente poi (le *Considérations sur les corps organisés*, 1762), innestando i nuovi studi fisiologici alle dottrine di Leibniz, sostenne la preesistenza dei germi di tutti gli esseri organici e la loro sopravvivenza ai corpi. Infine, ne *La palingénésie philosophique* (1769) giunse perfino ad accettare il racconto mosaico della creazione, come « una narrazione poco circostanziata dei gradi successivi di una grande rivoluzione che il nostro globo ha subìto »[5], at-

[4] BONNET, *Essai analitique sur les facultés de l'âme*, in 2 voll., 1775[3], c. 8, n. 85.
[5] BONNET, *La palingénésie philosophique*, 1769, I, p. 172.

tribuendo la paternità di questa veduta all'inglese Whiston. Di suo vi aggiungeva l'immaginazione di una sopravvivenza degli organismi, non limitata, come per il Leibniz, alla loro mera conservazione, ma dotata della capacità di progresso e di perfezionamento in una nuova vita [6].

Questo tardivo influsso del leibnizianismo, circoscritto alla sola parte fisiologica del sistema, non è un fenomeno isolato. Il riconoscimento dell'originalità e dell'irriducibilità di tutto ciò che è organico, di fronte alla materia organizzata, rappresenta un momento di crisi nella storia interna del materialismo e prelude a un più grave riconoscimento: quello dell'irriducibilità di tutto ciò che è psichico. Anche Diderot, nell'ultima fase del suo pensiero, ha sentito il bisogno di porre la sensibilità dell'organico come un dato originario; molte concessioni al leibnizianismo ha fatto anche il Robinet in una farraginosa e prolissa opera *De la nature*, ponendo l'uomo al termine di una evoluzione naturale, suscitata da una forza teleologica e infinita, agente secondo una legge di continuità.

Il materialismo più crudo e banale non poteva allignare nelle menti in qualche modo educate ai problemi della fisiologia e della cosmologia, e conscie delle difficoltà di certi passaggi da uno stadio all'altro del reale. Occorreva un profano di scienza, dotato però di informazioni larghe e superficiali in tutti i domini del sapere scientifico, per formulare un rigido e dommatico codice materialistico, scevro di dubbi e di perplessità, senza vie di uscita verso orizzonti più larghi. Questo profano è stato il barone d'Holbach, autore di un *Système de la nature* (1770), destinato ad avere, per la sua facile abbondanza e per la sua eloquenza grossolana, largo successo in un pubblico poco esigente. L'Holbach, che ostentava un certo mecenatismo letterario (che gli è valso l'appropriato nome di *maître d'hôtel* della filosofia) era al centro di uno di quei circoli culturali che riunivano la

[6] BONNET, *La palingénésie philosophique*, II, p. 10.

più scelta intellettualità francese e straniera. E non si va errati nel pensare che al suo *Sistema* abbiano dato mano molti collaboratori che, sentendosi coperti dall'anonimo, o meglio dalla firma del mecenate, si siano potuti lasciar prendere dall'estro dell'improvvisazione filosofica, senza controllo e senza pentimenti. Certo è che il *Système de la nature*, il *Systeme social*, la *Morale universelle* e numerosi altri libri che hanno fatto sèguito al primo, sono letture stucchevoli e ripugnanti a una mente educata. Vi si prèdica il ritorno alla natura come unico rimedio ai mali creati dal fanatismo e dalla tirannide. E la natura è presa nel suo più corpulento significato fisico. Essa agisce per mezzo di leggi semplici, uniformi, invariabili, che l'esperienza ci pone in grado di conoscere. Tutti gli errori degli uomini sono errori di fisica: si è abusato della distinzione tra l'uomo fisico e l'uomo morale, mentre non esiste che il primo, e l'altro non è che lo stesso essere fisico, considerato in relazione ad alcuni suoi modi di agire particolari. Per non aver conosciuto quest'unica natura, l'uomo s'è foggiato degli dèi, che sono divenuti i soli oggetti di speranza e di paura; per la stessa ragione, egli ha disconosciuto i suoi doveri verso i propri simili, ignorando i legami di solidarietà che lo congiungevano ad essi, e la società umana è caduta dalla libertà originaria nella schiavitù [7].

La struttura dell'universo holbachiano è perciò molto semplice: essa non consta che di materia, di movimento e delle diverse combinazioni di entrambi. La materia, nel suo tutto, non si crea né si distrugge; il movimento invece si produce, s'accresce e si accelera senza concorso di nessun agente esterno. Gli esseri naturali risultano dall'unione dei due ingredienti; la tendenza generale del loro moto è la conservazione e lo sviluppo dell'esistenza di ciascuno. Esistere non è che sperimentare i movimenti appropriati a una data essenza [8]. Il tutto non può avere

[7] D'HOLBACH, *Système de la nature* (N. ed., 1821), I, 3-9.
[8] *Ibid.*, I, 57-8.

una finalità, perché non v'è nulla fuori di esso a cui possa tendere. L'uomo non ha ragione di credersi privilegiato in natura; egli è soggetto alle stesse vicissitudini di tutte le altre produzioni. Che egli si elevi col pensiero al di sopra del globo che abita, e vedrà che la propria specie si pareggia a tutte le altre, che l'illusione in favore di se stesso proviene solo da ciò che egli è spettatore e insieme parte dell'universo, e che l'eccellenza di cui si fa vanto non ha altro fondamento che l'interesse proprio e la predilezione per se medesimo [9]. Di fatto, le presunte attività spirituali non sono che trasformazioni e modificazioni del movimento comune: la sensibilità è una scossa prodotta negli organi da uno stimolo fisico; la percezione è questa scossa prolungata fino al cervello; l'idea è l'immagine dell'oggetto trasmessa dai sensi. Anche la volontà non è che una modificazione del cervello, per cui questo si dispone all'azione; similmente le passioni sono modi di essere dell'organo interno, attratto o respinto dagli oggetti secondo leggi fisiche determinate [10]. I partigiani della libertà hanno sempre confuso la costrizione con la necessità. Ora l'uomo può non essere costretto, senza perciò essere libero; e dicendolo non libero, Holbach non pretende paragonarlo a un corpo mosso da causa impulsiva, ma riconosce che esso racchiude in sé delle cause inerenti al proprio essere, ed è mosso da un organo interno regolato da leggi particolari e determinato necessariamente da idee, percezioni e sensazioni [11]. Benché non libere, le sue azioni sono giuste e buone, tutte le volte che tendono all'utilità reale dei suoi simili. Uno dei vantaggi più grandi che l'umanità potrebbe trarre dal domma della fatalità, applicato alla condotta, è la tolleranza universale: con quale diritto odiare o disprezzare gli uomini, se tutto quel che essi fanno è necessario? « Sottomettiamoci dunque alla necessità, che ci trascinerà sempre, anche nostro malgrado; riuniamoci alla natura, ac-

[9] *Système de la nature*, I, 107.
[10] *Ibid.*, I, 132 sgg.
[11] *Ibid.*, I, 248-9.

cettiamo i beni che essa ci dà, opponiamo ai mali necessari che essa ci fa provare i rimedi necessari che ci accorda »[12].

Le conseguenze etiche e sociali di questa dottrina sono sviluppate, o meglio diluite, nei prolissi tomi del *Système social* e della *Morale universelle*; invece il *Système de la nature* s'indugia particolarmente sulle conseguenze religiose, a cui è dedicato per intero il secondo volume. Holbach è uno dei pochissimi pensatori che non esita a fare una professione aperta e franca di ateismo. Non solo egli scrive dio con lettera minuscola, ma vorrebbe addirittura « bandire dalla lingua di tutti coloro che vogliono parlare per intendersi » questa parola, che non presenta allo spirito nessuna idea vera, ma solo delle negazioni sterili e delle chimere immaginarie[13]. Attributi divini, prove dell'esistenza di Dio, confessioni religiose, sono soggetti a confutazioni minute e petulanti; lo stesso deismo non trova presso l'Holbach miglior grazia degli altri sistemi teologici, anzi è tacciato, in più, d'inconseguenza, perché nega la superstizione, ma ne ammette la prima fonte[14]. Non bisogna perciò, egli conclude, cercare in alcun modo nell'Olimpo i modelli della virtù e le regole della condotta necessarie per vivere nella società. Occorre agli uomini una morale umana, fondata sulla natura, sull'esperienza e sulla ragione. L'ateismo sarà la sua insegna; ma, poiché il coraggio e il sapere necessari per professarsi atei appartengono solo a pochi spiriti forti, l'ateismo non troverà mai adepti nella grande massa degli uomini[15].

Intanto, il primo effetto della predicazione holbachiana era precisamente opposto a quello sperato: essa allontanava dal materialismo gl'ingegni migliori che avrebbe dovuto attrarre. Voltaire, che pure aveva avuto per il passato qualche propensione verso quel sistema, lo sconfessò, scrivendo una confutazione del libro dell'Hol-

[12] *Système de la nature*, I, 304.
[13] *Ibid.*, II, 146.
[14] *Ibid.*, II, 197.
[15] *Ibid.*, II, 385.

bach. Gli altri illuministi, più legati all'autore da vincoli di amicizia e di ospitalità, tacquero, ma nel loro intimo rimasero turbati nel constatare quanto poco corrispondesse ai loro ideali scientifici quella grossolana prosopopea della natura. Il solo Grimm prese le difese di Holbach contro Voltaire. Quest'ultimo dichiarava di non poter comprendere come il solo movimento senza intelligenza avesse potuto produrre ciò che esiste; ma, replicava il Grimm, se aggiungete l'intelligenza al moto, non spiegate nulla e solo aggiungete una cosa inesplicabile alle mille difficoltà che il problema presenta. Si dice che l'esistenza di una casa rivela un architetto, quella di un quadro un pittore: sono argomenti di forza irresistibile pei bambini; tutto sta a vedere se l'universo è raffigurabile a una casa o a un quadro [16]. Questa difesa non era forse disinteressata, dati i rapporti tra il Grimm e l'Holbach.

Al *Système de la nature* possiamo aggregare, nella nostra rassegna storica, un'altra opera apparsa una dozzina d'anni prima, che al pari di essa sollevò grande rumore nei circoli letterari e che non era, essa pure, se non una grossa bolla di sapone. Alludiamo al libro *De l'esprit* di Claudio Helvétius (1715-1771). Anche l'Helvétius, ricco, liberale, aveva fatto della sua casa un centro di attrazione e di diffusione dei lumi, e, come l'Holbach, s'era illuso di poter divenire egli stesso un nuovo faro. Il titolo da lui dato alla sua opera poteva apparir suggestivo a un pubblico non dimentico del successo riportato, dieci anni prima, dall'*Esprit des lois*. Ma quale delusione! La parola « spirito » era intesa dall'Helvétius in molti sensi, tutti essoterici e mondani, come nelle espressioni *esprit fin, esprit fort, esprit juste*, ecc. In un significato analogo, anche Voltaire aveva, in una voce dell'*Enciclopedia*, definito lo spirito come una *raison ingénieuse*. E l'Helvétius a sua volta creava tutta una impalcatura concettuale per elevare una mera notazione psicologica a una categoria filosofica, distinguendo lo spirito dall'anima

[16] GRIMM, *Correspondance*, 1829, vol. VII (1770), p. 55.

e facendo di questa un prodotto della natura, di quello un prodotto dell'educazione. Di qui procedeva una interminabile rassegna delle cause che producono le diverse attitudini e i diversi gradi di eccellenza degli spiriti [17]; e, come suole accadere nelle conversazioni più o meno slegate, un tema ne tirava dietro un altro, all'infinito, in modo che tutto l'insieme dell'opera dà l'impressione di un noiosissimo *bavardage*. Di più, l'Helvétius trovava modo d'innestare a un discorso così vuoto e generico una morale fondata sul gretto interesse, che ebbe l'immeritato onore di allarmare i benpensanti e di suscitare una persecuzione ecclesiastica, che coinvolse, per mezzo di legami invisibili, anche l'*Enciclopedia*. Gl'illuministi rimasero costernati: lo stesso Grimm, malgrado la sua amicizia per l'Helvétius, non poté fare a meno di deplorarne l'imprudenza. « Io non so, egli scriveva nel 1759, se l'*Esprit* di Helvétius gli darà tanta considerazione da ripagarlo di tutti i guai che gli ha procurati; ma si può dire con verità che esso non è stato abbastanza utile agli uomini per compensarci del colpo che ha portato in Francia alla libertà di pensare e di scrivere. La filosofia risentirà a lungo del sollevamento degli spiriti che questo autore ha cagionato quasi universalmente con la sua opera; e per aver scritto troppo liberamente una morale cattiva e falsa in se stessa, Helvétius dovrà rimproverarsi tutti gli intralci che saranno frapposti ai pochi geni elevati che ancora ci restano. » [18] Voltaire era anche più esplicito: « Io amavo l'autore de l'*Esprit*, ma non ho mai approvato gli errori del suo libro, né le verità triviali che egli enuncia con enfasi » [19]. Il solo a non accorgersi di aver sollevato molto rumore per nulla era l'Helvétius, il quale trovava ancora in sé tanta forza da manipolare *ex novo* tutto il materiale del primo libro in un secondo anche

[17] HELVÉTIUS, *De l'esprit*, 2 voll., 1776 (la 1ª ediz. è del 1758), I, pp. 571 sgg.; *De l'homme* (*Oeuvres*, 1777, III, pp. 113 sgg.).
[18] GRIMM, *op. cit.*, II, p. 292.
[19] VOLTAIRE, *Dict. philos.*, art. *Homme*.

più prolisso e diluito, *De l'homme*, che fu poi pubblicato postumo in tre volumi [20].

## 2.

### PROBLEMI DELLA SENSIBILITÀ

Per una direzione più fruttuosa intanto la filosofia era condotta da altri pensatori, che, senza impegnarsi nei massimi problemi sulla natura ultima delle cose, limitavano la propria analisi agli esordi della vita sensibile e s'ingegnavano di spiegare come, dal concorso dei vari sensi, potessero risultare le conoscenze umane del mondo esteriore. Locke, Molyneux, Berkeley avevano, in quest'ordine di ricerche, proposto e dibattuto delle quistioni molto acute ed ingegnose, dalla cui soluzione, assai meglio che da affrettate sintesi cosmologiche, poteva dipendere il reale progresso della filosofia. Come sorgono le nostre intuizioni spaziali? coincidono o divergono le esperienze tattili e le visive? un cieco nato, riacquistando improvvisamente la vista, avrà del mondo un'idea molto diversa da un uomo normale? Il Diderot, in una famosa *Lettre sur les aveugles*, pubblicata nel 1749, iniziava in Francia lo studio di questi problemi. Egli conveniva coi suoi predecessori inglesi che le nostre conoscenze sensibili dipendono particolarmente dal concorso del tatto e della vista. Se mai un filosofo cieco dalla nascita facesse un uomo a imitazione di quello di Cartesio, egli porrebbe l'anima *au bout des doigts* [21]; infatti l'immagine del mondo risulterebbe per lui dalla combinazione, non di punti colorati, ma di punti palpabili [22]. E da questa prima e fondamentale differenza ne verrebbero altre, sempre più ac-

[20] Di quest'ultimo fece una confutazione il Diderot (*Oeuvres complètes*, 1875, II, 275 sgg.).
[21] DIDEROT, *Lettre sur les aveugles* (*Oeuvres philos.*, 1772, II, 254).
[22] *Ibid.*, p. 248.

centuate, nella metafisica, nella religiose, nella morale. Ma al famoso quesito di Molyneux, se un cieco operato distinguerà con la vista un cubo da una sfera che era avvezzato a distinguere col tatto, Locke rispondeva negativamente, Diderot affermativamente. È vero che non si può dubitare, egli diceva, che il tatto serva molto a dare all'occhio una conoscenza precisa della conformità dell'oggetto con la rappresentazione visiva; tuttavia l'occhio può anche istruirsi da sé. Per assicurarsi col tatto dell'esistenza e della figura degli oggetti, non c'è bisogno della vista; perché allora, per assicurarsi con la vista, vi sarebbe bisogno del tatto? [23] Il problema però era più complesso e intricato: non si trattava della validità degli accertamenti dei singoli sensi, ma del loro composto. E anche il Diderot era costretto a convenire che le due immagini fossero diverse e che quella del tatto fosse più oggettiva e « filosofica ».

Due anni più tardi, in una *Lettre sur les sourds et les muets*, egli ritornava sullo stesso tema, ampliandone maggiormente i termini. « La mia idea sarebbe, egli diceva, di decomporre per così dire un uomo e di considerare ciò ch'egli riceve da ciascuno dei suoi sensi. Io ricordo di essermi una volta occupato di questa specie di anatomia metafisica e di aver trovato che, di tutti i sensi, l'occhio è il più superficiale, l'orecchio il più orgoglioso, l'odorato il più voluttuoso, il gusto il più superstizioso e incostante, il tatto il più profondo e filosofico. » [24] Era, in breve, la famosa immagine di una statua che si anima a misura che riceve i diversi sensi e li compone e li confronta l'uno con l'altro; una specie di prosopopea del metodo analitico. Questa idea doveva avere grande fortuna, specialmente per merito del Condillac che, nel *Traité des sensations*, ne faceva un uso metodico e particolareggiato, e del Buffon che, in un brano dell'*Histoire naturelle*, ne dava una rappresentazione suggestiva e poetica. « Io

[23] *Lettre sur les aveugles*, pp. 313, 332.
[24] *Lettre sur les sourds et les muets* (II, p. 12).

immagino, scriveva il Buffon, un uomo, tale che si può credere fosse il primo uomo al momento della creazione, cioè un uomo il cui corpo e i cui organi sono completamente formati, ma che si svegli, nuovo a sé e a tutto quel che lo circonda. » E lo faceva parlare così: « Ricordo l'istante pieno di gioia e di turbamento in cui sentii la prima volta la mia particolare esistenza; io non sapevo ciò che ero, dove stavo, donde venivo. Aprii gli occhi: quale accrescimento di sensazioni! La luce, la verdura della terra, il cristallo delle acque, la volta celeste, tutto mi occupava, mi animava e mi dava un sentimento inesprimibile di piacere. Credetti dapprima che tutti questi oggetti fossero in me e facessero parte di me stesso. La luce del sole mi ferì e chiusi gli occhi: in quel momento di oscurità credetti di aver perduto tutto il mio essere. Fissai di nuovo gli occhi sui mille oggetti diversi e mi accorsi che potevo perderli e ritrovarli, che avevo la potenza di distruggere e di riprodurre, a mia volontà, questa bella parte di me stesso ». E continuava così per gli altri sensi: « Portai la mano sulla mia testa, toccai la mia fronte e i miei occhi, percorsi il mio corpo, e la mano mi parve allora il primo organo della mia esistenza... Tutto ciò che toccavo su di me sembrava rendere alla mia mano sentimento per sentimento, e ciascun contatto mi produceva nell'anima una doppia idea... Ebbi su ciò delle idee strane: io credevo che il movimento della mia mano non fosse che una specie di esistenza fuggitiva, una successione di cose simili... Mi posi poi in movimento e camminando con la testa alta, urtai contro una palma; preso da spavento portai la mano su questo corpo estraneo; lo giudicai tale, perché non mi rese sentimento per sentimento; me ne allontanai con una specie di orrore e conobbi per la prima volta che v'era qualcosa fuori di me »[25].

Sulla paternità dell'immagine della statua si accesero

[25] BUFFON, *Hist. naturelle de l'homme* (*Oeuvres*, 1918, v, pp. 194-6).

numerose dispute. Gli amici di Diderot accusarono di plagio Condillac; ma questi poté scagionarsi, dicendo che Diderot l'aveva lasciata cadere in abbandono e che lui per primo l'aveva utilizzata; anzi egli ne attribuiva la primissima idea a M.lle Ferrand, che era stata l'ispiratrice del suo libro sulle sensazioni [26]. Più lunga e velenosa fu invece la polemica del Condillac col Buffon, che prendendo lo spunto dalla statua, si estese a tutta la concezione della vita organica.

I documenti principali di questa polemica, di cui giova parlare perché ha un reale interesse per la filosofia, sono il *Discours sur la nature des animaux* del Buffon e, in contrasto con esso, il *Traité des animaux* del Condillac. Accettando in pieno la veduta cartesiana, il Buffon faceva un taglio netto tra l'uomo e gli animali, senza gradazioni intermedie: si passa di colpo dall'essere pensante all'essere materiale, dalla potenza intellettiva alla forza meccanica, dall'ordine e dal disegno al movimento cieco, dalla riflessione all'appetito. Sono dunque gli animali delle semplici macchine? « Io accordo ad essi tutto, rispondeva il Buffon, fuorché la riflessione: essi hanno il senso, hanno anche la coscienza della loro esistenza attuale, ma non quella della loro esistenza passata; hanno sensazioni, ma non la facoltà di paragonarle, cioè la potenza che produce le idee. » [27] Negava perciò loro la memoria, che emana dalla riflessione; accordava bensì ad essi una specie di memoria organica, diversa per natura dalla reminiscenza evocatrice delle idee. Similmente distingueva due specie di immaginazione, due specie di appetiti, infine due coscienze, materiale l'una, spirituale l'altra. Per star fermo al dualismo, egli era costretto a raddoppiare e a sdoppiare tutte le facoltà [28].

Contro questa duplicazione, che doveva riprodursi anche nell'uomo, per quel che l'uomo ha di materiale, aveva

[26] CONDILLAC, *Réponse à un reproche* ecc. (*Oeuvres*, III, p. 318).
[27] BUFFON, *Discours sur la nature des animaux* (V, p. 558).
[28] *Ibid.*, pp. 574-9.

buon gioco il Condillac. Per avere voluto troppo elevare il pensiero, l'avversario non s'era accorto di aver favorito la causa dei materialisti, facendo scaturire la sensibilità dalla materia organica. Ed è mai possibile che un solo e medesimo individuo umano sia composto di due princìpi differenti per natura, ciascuno dotato di un proprio modo di sentire? E come può il Buffon dire che le bestie sono senzienti, mentre le priva di ogni specie di conoscenza? A che serve loro il sentire, se non li illumina e se le leggi meccaniche bastano a rendere ragione di tutte le loro azioni? [29]

Concludeva con ragione il Condillac che v'è continuità ininterrotta e progressivo sviluppo di vita psichica dagli animali inferiori all'uomo. Ma un dato sperimentale, su cui molto insisteva il Buffon, sembrava contraddire a questa conclusione: l'esistenza di un istinto animale, non riconducibile in alcun modo sulla linea evolutiva che conduce all'intelligenza e alla riflessione. Nella seconda parte del suo *Trattato*, il Condillac si dava perciò a combattere questa presunta irriducibilità dell'istinto. Esso non è che un'abitudine, e tutte le abitudini non sono originariamente che conoscenze acquisite e poi, in qualche modo, pietrificate [30]. Ora gli animali, avendo pochi bisogni, contraggono solo un piccolo numero di abitudini, e, facendo sempre le stesse cose, finiscono per farle meglio; ma non è da escludere che anche l'istinto possa ingannarsi. Quindi l'anima degli animali è del tutto simile alla nostra, ma ha un'attività momentanea, che cessa coi bisogni del corpo e non si rinnova che con essi. L'uomo invece, capace com'è di raffinare i bisogni corporei e di creare nuovi bisogni di specie differente, ha sempre nella sua anima un principio di attività spontanea. In ultima istanza, anche il Condillac finiva con l'ammettere nell'uomo un doppio io, un io di abitudine e un io di riflessione, senza però spingere

[29] CONDILLAC, *Traité des animaux* (*Oeuvres*, 1769, II, 1.ère partie).
[30] *Ibid.*, 2.ème partie, c. 5.

la distinzione fino al dualismo, dando non solo una comune origine a entrambi, ma al secondo anche la direzione di tutta la vita psichica. È l'io d'abitudine che tocca, vede e compie tutte le operazioni animali; l'altro, abbandonandogli queste azioni minute, può darsi ad occupazioni più elevate; ma l'uno è costretto a ricorrere all'altro sempre che si trova in presenza di bisogni che richiedono vedute nuove e combinazioni originali, di cui non sarebbe capace.

## 3.

## CONDILLAC

Tra gl'innumerevoli seguaci francesi di Locke il solo che si sia sforzato di spingersi più innanzi nella via dell'empirismo, è stato l'abate Stefano Bonnot di Condillac (1715-1780). Ebbe un esordio difficile nella repubblica delle lettere; ma l'amicizia di Rousseau e di Diderot riuscì a procurargli un editore del suo primo libro, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746). A questo seguirono il *Traité des systèmes* (1749) e il *Traité des sensations* (1754), che consolidarono la sua fama. Nominato precettore del figlio del duca di Parma, preparò per il suo allievo dei corsi metodici d'insegnamento che, pubblicati in 13 volumi, hanno ancora qualche interesse per la didattica delle scienze. L'ultima sua opera è la *Logique* (1780), scritta per commissione del conte lituano Potoki; una *Langue des calculs*, rimasta incompiuta, fu pubblicata postuma.

Il *Saggio sull'origine delle conoscenze* e il *Trattato delle sensazioni* costituiscono le due fasi principali della sua filosofia. Il primo è ancora sotto la diretta influenza di Locke, perché non si propone di ridurre tutta la vita spirituale alla sensibilità, sebbene la concepisca in modo più strettamente unitario del suo modello e si proponga d'integrare il problema lockiano delle origini con quello

dello sviluppo delle conoscenze. Nel secondo, invece, la riflessione non è più una fonte autonoma del sapere, ma è implicita nella sensazione e si svolge da essa attraverso la comparazione e la composizione dei dati sensibili.

Il grande pregio dell'*Essai* sta nello sforzo per conquistare una visione genetica della vita spirituale. Cartesio si è ingannato nel credere che basti revocare in dubbio le idee. Dubitare che 2+2=4, che l'uomo è un animale ragionevole, ecc., significa aver già delle idee di 2, di animale, di ragionevole. Il dubbio lascia dunque sussistere le idee come sono; esso può farci sospendere per un tempo i nostri giudizi; ma alla fine non sarà possibile uscire dall'incertezza, se non consultando le idee che esso non ha distrutto e che continueranno ad essere decettive come prima. Bisogna invece, secondo il Condillac, annullare le idee stesse, per riprenderle e ricostituirle alla loro fonte sensibile. Di qui si può notare una grande differenza tra il cominciare, come vuol Cartesio, dalle nature semplici o, come vuol Condillac, dalle idee semplici che i sensi trasmettono. Le nature semplici sono le idee innate, i princìpi generali e i concetti astratti, a torto presi per fonti primarie della conoscenza; invece le idee più semplici sono quelle particolari che scaturiscono dalla sensazione e dalla riflessione. Movendo da queste ultime, l'ordine della ricerca è lo stesso che il metodo analitico della logica suggerisce. Esso consiste nel risalire alle idee più elementari, nello spiegarne la generazione e lo sviluppo, nel comporle e decomporle in tutti i modi che possano farne risaltare i reciproci rapporti [31].

Questa ricerca occupa la prima parte del *Saggio*. Una quistione pregiudiziale che essa suppone risolta è se l'analisi possa legittimamente prendere inizio dalla sensazione, come da un dato irriducibile, o se debba risalire alle condizioni organiche e fisiche di essa. I materialisti hanno immaginato che la materia possa contenere delle proprietà

[31] CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (*Oeuvres*, 1769 [2]), parte II, sez. 2ª, c. 3, nn. 33-34.

sconosciute, da cui le sensazioni dipendono. Se così fosse, bisognerebbe differire la soluzione del problema fino al tempo in cui queste proprietà saranno scoperte o dichiarate illusorie. Ma non occorre, risponde il Condillac, attendere tanto a lungo. Non è necessario, infatti, conoscere l'essenza ultima della materia per decidere se essa sia o no della stessa natura del pensiero; basta considerare che il soggetto del pensiero deve essere uno e che un ammasso di materia non è uno, ma una moltitudine [32].

Posta così l'irriducibilità dell'esperienza psichica, l'analisi ci rivela in ogni impressione sensibile, anche più fuggitiva, un duplice riferimento, a noi che la proviamo e all'oggetto che essa ci attesta. In questo consistono, rispettivamente, la coscienza e la percezione, che non sono perciò entità distinte dal senso, ma fanno tutt'uno con esso, e solo esprimono relazioni diverse nell'identico. Similmente, tutti gli altri gradi successivi attraverso cui si svolge l'originaria sensibilità non sono che suoi modi di essere e di esplicarsi. Così, quando l'impressione è tanto fortemente presente alla coscienza che sembra possederla tutta, ad esclusione di ogni altra, si ha l'attenzione. Quando essa viene risvegliata nell'anima, si ha l'immaginazione; quando la rievocazione ne comprende anche il significato e le circostanze, la memoria; quando le impressioni si legano in modo da formare una serie e vi si aggiunge il riconoscimento, la reminiscenza [33].

Quel che però il Condillac non fa chiaramente capire, è se questo sviluppo si compie da sé, per forza intrinseca della sensazione, o se richieda il concorso di qualcos'altro. Egli parla sempre d'un'anima, in cui le impressioni sono ricevute, in cui s'aggregano o si organizzano; e se l'anima non è un nome vuoto, deve pur possedere qualche forza di aggregazione o di organizzazione. Questo dubbio vien confermato dal fatto che, nello stadio che noi consideriamo, la filosofia del Condillac non esclude

[32] *Essai sur l'origine* cit., parte I, sez. 1ª, c. I, n. 7.
[33] *Ibid.*, nn. 13, 15, 16; sez. 2ª, c. 2, n. 25.

la riflessione dal novero delle fonti della conoscenza, ed anzi fa di essa un uso sempre più largo a misura che progredisce dalle forme immediate a quelle più alte e complesse del sapere. Il pensiero scientifico, che è al termine di tale evoluzione, non è soltanto il compendio di tutte le operazioni precedentemente descritte, ma ha di proprio una capacità formale di analizzare riflessivamente quel contenuto psichico e d'istituire nuovi rapporti tra le sue parti, quindi di creare nuove idee.

Questa incertezza del Condillac sarà eliminata nel seguente *Traité des sensations*, a spese dell'autonomia del pensiero e della riflessione. Potremo allora osservare una precisione molto maggiore nell'analisi filosofica, che non rappresenterà tuttavia un effettivo progresso mentale, perché sarà una precisione fittizia e sofistica quella che tenterà d'insinuare tra le pieghe della sensazione tutto il lavoro mentale con cui la vita sensibile si organizza e si sviluppa. Quindi l'*Essai* conserva per noi, malgrado le sue oscurità ed ambiguità, una suggestione maggiore, come la descrizione un po' vaga di una terra semi-sconosciuta, che, quando sarà nota, apparirà arida e piatta.

Un altro pregio dell'*Essai* sta nella filosofia del linguaggio che vi è contenuta e che costituisce quanto di meglio abbia pensato il '700 francese su questa materia. Lo studio delle idee richiama quello dei segni con cui esse si esprimono. Le parole o altri segni equivalenti sono di così grande importanza, che occupano nel nostro spirito un posto analogo a quello che gli oggetti hanno fuori di noi. Come le qualità delle cose non coesisterebbero all'esterno senza gli oggetti a cui ineriscono, così le loro idee non coesisterebbero nel nostro spirito senza i segni in cui si connettono. Non è possibile risvegliare una idea se non è legata a un segno particolare [34]. Ma quale è il modo di organizzarsi di questi segni? Da un fautore del metodo analitico, come il Condillac, sarebbe stato lecito aspettarsi una concezione intellettualistica del linguaggio;

[34] *Essai sur l'origine* cit., parte I, sez. 4ª, c. I.

invece egli ce ne dà una visione genetica che sorpassa i puri schemi dell'analisi. Il linguaggio originario è quel ch'egli chiama un linguaggio di azione. I primi nomi degli animali ne imitarono verosimilmente il grido; quelli delle operazioni dell'anima espressero il grido delle passioni. All'origine delle lingue, il modo di pronunziare ammetteva delle inflessioni di voci così distinte che un musicista avrebbe potuto notarle: in altri termini, esso partecipava della natura del canto. La declamazione degli antichi differiva dalla nostra doppiamente: per il canto, che faceva giungere la voce dell'attore fino agli spettatori più lontani, e per i gesti che, essendo più animati e variati, erano percettibili anch'essi da maggiore distanza. L'immaginazione agisce più fortemente sugli uomini che non hanno ancora l'uso di segni convenzionali; per conseguenza il linguaggio di azione, essendo immediata fattura di questa facoltà, doveva avere più fuoco. Se, all'origine delle lingue, la prosodia si avvicinò al canto, lo stile, per copiare le immagini sensibili del linguaggio di azione, adottò ogni specie di figure e metafore e fu una vera pittura. Quando si volle comunicare un'idea per via di nomi articolati, ci si servì di tutte le espressioni che presentano le stesse particolarità: sorse così il pleonasmo, che fu più accentuato tra i popoli del sud, meno tra quelli del nord, i quali per effetto del loro temperamento più flemmatico abbandonarono più facilmente ciò che risentiva del linguaggio di azione. Insomma le lingue sono state all'inizio poetiche e musicali e si sono associate all'arte del gesto, cioè alla danza, più antica di tutte le altre espressioni, perché più genuina imitatrice dell'azione. Ma col tempo, diventando le lingue più ricche, il linguaggio di azione si abolì a poco a poco; il gusto per le figure e le metafore diminuì sensibilmente; lo stile si andò avvicinando alla nostra prosa [35].

La determinazione delle parti del discorso seguì lo stesso sviluppo. Sorsero dapprima i nomi di oggetti, poi

[35] *Essai sur l'origine* cit., parte II, sez. 1ª, capp. 1-3.

gli aggettivi, cioè le loro qualità sensibili. Con l'abitudine di comunicarsi queste impressioni per mezzo di atti, gli uomini impararono a precisarli: nacquero così i verbi e le loro coniugazioni. Prima non c'era che una certa quantità di termini, che non esprimevano un ordine di pensieri se non col soccorso del linguaggio di azione; con l'invenzione dei verbi, e poi degli avverbi e delle preposizioni, le lingue cominciarono ad articolarsi e ad organizzarsi in discorsi. Anche la scrittura fu all'origine una pittura; fu poi un contesto di pittura e caratteri (geroglifici); infine un insieme di segni convenzionali. E così nel discorso parlato, come nella scrittura, le figure e le metafore, originariamente inventate per necessità, in seguito scelte per servire al mistero, divennero alla fine un mero ornamento del discorso [36].

Il progresso delle lingue nella via dell'analisi appartiene alla loro fase più evoluta, cioè più prosastica. Esse seguono l'ordine stesso dell'analisi mentale, e coi loro simboli giovano a meglio determinarle, come la scoperta dei simboli algebrici giova a determinare, quindi a svolgere, il ragionamento geometrico. E poiché, più astratte sono le idee, più tendono a coincidere coi nomi, non v'è altro mezzo migliore per individuarle che di formarsi una lingua più precisa. L'arte di ragionare si riduce così a una lingua ben fatta, per la ragione che l'ordine delle nostre idee non è che la dipendenza che esiste tra i nomi dati ai generi e alle specie [37].

Il carattere delle lingue si forma a poco a poco conformemente a quello dei popoli che le parlano; quindi ogni lingua deve avere una qualità dominante. Tra tutti gli scrittori, sono i poeti coloro che con maggiore vivezza esprimono il genio di una lingua; di qui la difficoltà di tradurli. Ma, se i costumi del popolo influiscono sulla lingua, questa, quando gli scrittori celebri ne hanno fissato le regole, influisce a sua volta sui costumi e tende a conservare più a lungo il carattere del popolo [38].

[36] *Essai sur l'origine* cit., capp. 9-13.
[37] *Logique*, II, c. 5.
[38] *Essai*, II, sez. 3ª, c. 4, 150, 162.

Se il Condillac avesse meglio approfondito il significato delle sue scoperte sulla natura del linguaggio, non sarebbe stato tanto corrivo, nella *Logica*, nel negare ogni valore alla sintesi, concedendo alla sola analisi diritto di cittadinanza nel suo mondo spirituale. Il linguaggio di azione, infatti, non è che una sintesi originaria, e i suoi sviluppi sono organici appunto perché sono spontanei progressi sintetici; l'analisi interviene solo più tardi, col sorgere di un pensiero riflesso che decompone, e così estende e precisa quel che la sintesi aveva unito. La mancanza di una netta distinzione tra le due fasi ha impedito al Condillac di individuare nel proprio centro e di dare un autonomo riconoscimento a quella logica poetica che egli aveva genialmente presentita.

Il *Trattato delle sensazioni*, che è la seconda delle sue opere fondamentali [39], contiene, come si è detto, una prosopopea del metodo analitico nella figurazione di una statua, a cui sono successivamente comunicati i cinque sensi, con l'intento di studiare il progresso della sua animazione. Il Condillac comincia col darle il senso dell'odorato, che si suol considerare come il meno informativo di tutti, per mostrare che anch'esso, con la sua sola presenza, giova a dotare la statua di un complesso corredo di relazioni. Se le presentiamo una rosa, essa sarà, in rapporto a noi, una statua che sente una rosa, ma, in rapporto a se medesima, non sarà che l'odore stesso della rosa. In altri termini, la distinzione di un soggetto senziente e di un oggetto sentito non interviene che più tardi, in seguito a iterati atti del sentire e ai loro confronti; ma all'inizio il soggetto e l'oggetto si confondono. E, poiché la statua non possiede che una sola impressione, essa vi si concentra per intera: questa capacità di attendere al contenuto sentito è ciò che si chiama attenzione. Ancora

[39] Tra l'una e l'altra v'è un *Traité des systèmes*, in cui si distinguono tre tipi di sistemi filosofici, a seconda che sono fondati su idee astratte, su ipotesi e su dati di fatto accertati. È una tripartizione che prelude, da lontano, a quella del Comte.

manca alla statua ogni idea di mutamento, di successione, di durata; con la prima sensazione, non nasce in essa che un sentimento elementare di piacere o di dolore, a seconda che è attratta verso quel che sente o n'è respinta. Ma l'odore sentito non le sfugge interamente quando la rosa è allontanata; l'attenzione che essa vi ha dato lo trattiene ancora, sicché resta un'impressione più o meno forte, secondo che l'attenzione è stata più o meno viva. Ecco la memoria. Così, la capacità di sentire della statua si divide tra la memoria e l'odorato: la prima è attenta alla sensazione passata, il secondo alla presente. Ma, non sapendo che vi sono oggetti che agiscono su di essa, la statua non distingue il ricordo da una sensazione attuale se non come un sentire debolmente ciò ch'è stata da un sentire vivacemente ciò che è. Essa inoltre avverte che è attiva verso il primo sentire, cioè può riprodurlo a suo piacere, passiva verso l'altro. Quell'attività è l'immaginazione, che si differenzia dalla memoria, perché quest'ultima non ricorda le cose che come sono passate, mentr'essa le traccia di nuovo con tanta forza che sembrano presenti. La memoria non è che l'inizio di un'immaginazione che ha ancora poca forza; l'immaginazione è la memoria stessa pervenuta a tutta la vivacità di cui è suscettibile. Quindi vi sono tre gradi di attenzione: il primo di sensazione, il secondo di memoria e il terzo d'immaginazione [40].

S'è detto che la statua avverte piacere e dolore, primi rudimenti di vita sentimentale. Ma col differenziamento della sensazione attuale e del ricordo, anche la vita sentimentale si complica. Dal piacere della sensazione passata, dal confronto con la presente, nascono il bisogno, il desiderio, la passione; dal concorso di questi moti dell'anima con l'idea delle impressioni che li suscitano, nascono l'amore, l'odio, la speranza, il timore. La volontà stessa non è che un desiderio assoluto, un impulso a ridurre la cosa desiderata in nostro potere [41].

[40] *Traité des sensations*, parte I, capp. 1-2.
[41] *Ibid.*, parte I, c. 3.

Essendo in possesso di sensazioni attuali e di ricordi, la statua può istituire paragoni tra loro: paragonare non è altro che dare nel tempo stesso la propria attenzione a due idee. E dacché vi è comparazione, v'è giudizio. Così, anche dotata di un senso solo, la statua può esercitare ciò che si considera come un'attività intellettuale: paragonando essa può astrarre, cioè separare un'idea da un'altra, generalizzare, cioè formarsi delle idee comuni a più modi di essere, discernere, e così via. Sorge parimente in questo stadio l'idea della durata e del tempo; sorge perfino l'idea dell'io, che non è se non la collezione delle sensazioni presenti e di quelle passate. Quel che però ancora manca alla statua è l'idea dello spazio e di una natura esterna, diversa da essa: il suo mondo sensibile è ancora tutto il mondo [42].

A questo punto, sentiamo il bisogno di arrestare per un momento i miracolosi progressi della nostra statua. L'intento del Condillac sarebbe di mostrare che dalle sole forze della sensibilità, senza nessun soccorso di una riflessione mentale d'ordine superiore, proceda tutto lo spiegamento della vita spirituale; anzi, la riflessione stessa dovrebb'essere il primo prodotto dell'attività sensibile. Egli invece non si accorge che il *deux ex machina* dell'evoluzione psichica, lungi dall'essere nel senso, è nella statua stessa, animata suo malgrado, prima che il senso le comunichi la sua animazione. E in effetti, fin dal primo passo dell'analisi, chi è che presta attenzione al dato sensibile? il dato stesso o la statua? Il Condillac cade in un facile equivoco: per il fatto che l'attenzione e il senso coincidono nel loro contenuto, è portato a identificare l'una con l'altro, senza considerare che formalmente differiscono, perché l'una è un'attività mentre l'altro è una passività. E dalla confusione delle due idee egli è tratto ad attribuire al senso quel che in realtà attribuisce alla statua. Analogamente, chi è dotato di memoria, d'immaginazione, di capacità comparativa, il senso o la statua? È facile ac-

[42] *Traité des sensations*, c. 4.

corgersi che l'equivoco si riproduce per tutti i gradi dell'ascensione spirituale, in modo che il Condillac scambia continuamente l'un soggetto con l'altro e immagina infine di avere spiegato la formazione dell'« io » col solo concorso di dati sensibili, senza avvertire che l'ha già presupposta fin dall'inizio. Indubbiamente, egli peggiora così la posizione del Locke; ma ciò non toglie che, a parte l'illusione sensistica, vi siano nella sua indagine delle analisi molto acute, che potrebbero essere volte a miglior segno.

Riprendendo il tema dell'animazione della statua, possiamo sorvolare sul contributo dei sensi dell'udito, del gusto e della vista, a misura che le sono conferiti. Essi ampliano progressivamente il suo orizzonte, sviluppano la sua capacità d'istituire rapporti, ma non le danno nessuna capacità veramente nuova. Ancora essa è incapace di distinguere se stessa dagli oggetti, quindi di organizzare i due gruppi di esperienze. L'esistenza di un mondo fisico non è accertata che dal tatto. Portando la mano su se stessa, la statua scopre di avere un corpo. Finché è immobile però, non può avere il senso della resistenza: la solidità del suo corpo non le dà che quel sentimento uniforme che noi chiamiamo pesantezza. Ma dacché si muove, si tocca e s'impadronisce di altri oggetti, essa sente la resistenza e la solidità, e così acquista il senso della distinzione degli altri corpi dal suo. Inoltre, quando non aveva che il senso della vista, il suo occhio percepiva i colori senza poter notare l'insieme di alcuna figura e senza aver neppure alcuna idea di estensione. Ma col tatto, essa distingue le cose solide secondo la forma che ciascuna fa prendere alla sua mano, sicché essa considera come formanti un sol tutto le parti dell'estensione che non può separare [43]. Istruita dal tatto, la vista dispensa i tesori della natura e ne decora i luoghi che la sua guida le scopre, facendo dei cieli e della terra uno spettacolo incantevole. « Che cosa sarei io se, sempre concentrato in me

[43] *Traité des sensations*, II, capp. 4, 7.

stesso, non avessi mai saputo trasferire le mie maniere d'essere fuori di me? Ma, dacché il tatto istruisce gli altri miei sensi, io vedo fuori di me degli oggetti che attirano la mia attenzione per i piaceri e le pene che mi procurano. Io li paragono, li giudico, sento il bisogno di cercarli e fuggirli; li desidero, li amo, li odio, li temo; tutti i giorni acquisto nuove conoscenze e ogni cosa che mi circonda diviene lo strumento della mia memoria, della mia immaginazione e di tutte le operazioni della mia anima. »[44]

Col tatto infine interviene in proprio nome e nella sua funzione più alta ciò che siamo soliti di chiamare riflessione, cioè una facoltà che combina insieme le sensazioni e ne fa dei « tutti » per sé esistenti. Finché la statua era limitata agli altri sensi, essa non poteva fare che delle astrazioni sulle proprie maniere d'essere; ma ora ch'essa s'è avvezzata a prendere le sue sensazioni per le qualità degli oggetti sensibili esistenti al di fuori, può considerare a parte questa o quella collezione di qualità e istituire tra di esse dei rapporti egualmente oggettivi. E la determinazione degli oggetti è correlativa alla determinazione del soggetto: anche ridotta alle sole sensazioni tattili, l'anima esiste per il sentimento che ha dell'azione delle parti del suo corpo le une sulle altre, e soprattutto dei movimenti del respiro. Questo è ciò che il Condillac chiama sentimento fondamentale, e che merita il nome di « io » molto più di quella collezione di dati sensibili, di cui s'è in precedenza parlato[45].

La dottrina del Condillac ha più impressionato la fantasia dei contemporanei, che non ne abbia stimolato il pensiero. L'idea della statua era destinata a divenir di moda e a far le spese delle conversazioni mondane; ma già il Grimm, all'apparire del *Trattato*, notava, forse echeggiando giudizi di circoli illuministici: « Tutte queste supposizioni di un uomo limitato all'odorato o alla vista o

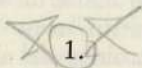
[44] *Traité des sensations*, IV, c. 8, nn. 3-4.
[45] *Ibid.*, II, c. 1, n. 1.

a due sensi insieme, lungi dall'essere analoghe alla natura, sono al contrario impossibili. Non v'è senso senza quello del tatto, e quando con audacia filosofica s'intraprende ad animare una statua, non bisogna fare ciò che la natura stessa non avrebbe potuto fare nell'ordine presente delle cose. Bisognava dunque animare la statua come la natura ci anima, cioè con tutti i sensi, e seguire passo per passo lo sviluppo dei sensi e delle facoltà: in una parola, fare la vera storia metafisica dell'uomo »[46]. Questo il Condillac non aveva fatto; perciò il Grimm, pur apprezzando il suo sforzo, mostrava di preferirgli la fugace intuizione del Buffon, meno precisa, ma più poetica, quindi più vicina alle vie della natura. C'è del vero in queste critiche: non già che non sia lecito uno studio analitico dei singoli sensi e del loro concorso, ma non è lecito confondere questo lavoro postumo da laboratorio con una storia della genesi dello spirito umano. È la stessa confusione che abbiamo osservato in Locke, e che nel Condillac appare più visibile per la semplificazione maggiore che egli porta negl'ingredienti del suo lavoro.

[46] GRIMM, *Correspondance*, I, p. 230.

*Capitolo Ottavo*

# L' ENCICLOPEDIA E GLI ENCICLOPEDISTI

## 1.

### NOTIZIE SULL'« ENCICLOPEDIA »

La metà del '700 segna il periodo del massimo fervore intellettuale dell'illuminismo francese. In quel tempo, Montesquieu pubblicava l'*Esprit des lois*, Voltaire elaborava le sue grandi opere storiche, Condillac fondava il sensismo, Buffon iniziava la sua storia naturale, Rousseau esordiva coi suoi sconcertanti discorsi sulle scienze e sull'origine dell'ineguaglianza; Diderot e d'Alembert intraprendevano la compilazione dell'*Enciclopedia*. Quest'opera monumentale, in cui a giudizio della posterità s'è più compiutamente e durevolmente incarnato lo spirito dell'illuminismo, è stata ed è tuttora soggetta a giudizi contrastanti. V'è ancora gente che ne parla come di un'opera satanica di sovvertimento e di distruzione di tutti i valori morali e religiosi; altra che l'esalta per questa stessa ragione, come demolitrice di vecchi idoli e banditrice di un nuovo verbo; altra che immagina di veder riuniti in essa, come in una oscura setta, tutti i corifei del libero pensiero. Se costoro si fossero data la pena soltanto di sfogliare qualcuno dei ponderosi volumi dell'*Enciclopedia*, sarebbero rimasti molto sorpresi. Avrebbero potuto leggere articoli molto precisi e bene informati, per quel che le conoscenze del tempo consentivano, su tutti i rami dello scibile; avrebbero notato un trattamento molto ri-

guardoso e cauto, perfino troppo tradizionalistico, delle voci di argomento religioso, politico e morale; avrebbero trovato, invece dei nomi illustri o scandalosi da loro fantasticati, le sigle di autori in gran parte oscuri. Eppure anche questa impressione di un'*Enciclopedia* conservatrice e moderata, benché sia più aderente alla realtà empirica delle cose, non corrisponde alla più intima verità della loro natura. V'è del veleno nell'*Enciclopedia*, comunque lo si giudichi, come un tonico vivificante o come una causa di distruzione; ma non è disseminato alla superficie: esso si annida nello spirito stesso che presiede alla coordinazione e alla distribuzione del materiale enciclopedico. Sarà pertanto necessario, volendo formarsi un'idea adeguata dell'opera, considerarla non solo nell'esteriorità della sua redazione e delle sue vicende, ma anche nell'interiorità della sua struttura.

L'idea dell'*Enciclopedia* nacque nel pensiero di alcuni librai francesi con un piano molto modesto, di una traduzione e un aggiornamento del dizionario inglese del Chambers [1]. Ma nella preparazione e nell'esecuzione del piano, affidate a Diderot che si associò d'Alembert, le cose si andarono ampliando e l'opera assunse una mole, una fisionomia e un'individualità molto diverse dal modello originario. La difficoltà maggiore dell'esecuzione non stava tanto nella scelta di collaboratori volenterosi, quanto nell'ostilità dei poteri politici e religiosi. Un'opera come l'*Enciclopedia* non poteva essere pubblicata di nascosto, al pari di quei *pamphlets* volteriani che inondavano la Francia; essa doveva avere le sue carte in regola, e non solo ottenere una licenza preventiva (o un privilegio, nel linguaggio del tempo), ma subire un continuo controllo, prima della pubblicazione di ciascun volume. E neppure allora le traversie degli editori erano finite: appena uscito il volume se ne impadroniva una critica ostile e petulante di reazionari e di clericali, che pretendevano leggere tra

[1] *Cyclopaedia or Universal Dictionary of arts and sciences*, del 1728.

le righe e pesavano le omissioni non meno delle affermazioni, pronti a gridare allo scandalo e a chiedere la revoca della licenza. Si spiega che in queste condizioni il Diderot, che era l'anima dell'impresa, dovesse procedere con estrema cautela. Per le voci scientifiche e tecniche, egli era relativamente libero e sicuro, perché non potevano dar luogo a contestazioni gravi. Così si spiega che in queste lo spirito della scienza moderna si esprima senza compromessi né attenuazioni; specialmente le voci matematiche e fisiche, redatte dal d'Alembert, contengono discussioni di problemi di grande attualità scientifica e spesso soluzioni originali, che pongono l'*Enciclopedia* all'avanguardia del movimento intellettuale del tempo. Anche le voci giuridiche, ispirate all'opera del Montesquieu e talvolta testualmente trascritte da essa, sono generalmente buone. Quelle economiche si sono giovate del grande favore pubblico che ha accompagnato i progressi della fisiocrazia: sotto la sua egida, molto razionalismo s'è potuto insinuare nelle colonne dell'*Enciclopedia* [2]. Le voci più antiquate o impacciate, comunque più scadenti, sono proprio quelle filosofiche, teologiche, religiose, se si eccettuano soltanto alcune di esse che concernono argomenti poco controversi, per esempio l'estetica o le religioni non cristiane. Era l'ambizione più alta del Diderot che l'*Enciclopedia* dovesse essere caratterizzata dallo spirito filosofico circolante in essa; eppure questo spirito ha potuto circolare da per tutto, tranne che nella sua sede più immediata! Un segno esteriore delle difficoltà incontrate e alla men peggio superate in questa parte, ci è dato dal continuo mutamento del redattore della sezione filosofica: prima l'abate Yvon, poi il de Prades, poi il Mallet, poi il Morellet, infine il cavalier de Jaucourt, che, nella redazione degli ultimi volumi, fu col Diderot uno dei pochi rimasti a sostenere tutto il peso dell'*Enciclopedia*. Nel piano generale dell'opera era fatta una espressa professione di filosofia cartesiana e lockiana; ma nelle sin-

[2] Tra gli economisti, hanno collaborato all'*Enciclopedia* Quesnay e Turgot.

gole voci filosofiche bisognava abbassare il tono e venire a compromessi con l'aristotelismo e con la scolastica, che s'erano incarnati nei dommi cristiani e in quella parte della speculazione che ne dipendeva più immediatamente.

Queste difficoltà si facevano anche più gravi per le voci di teologia e di storia religiosa. Diderot, almeno nel tempo in cui compilava l'*Enciclopedia*, non solo si dichiarava ateo, ma diceva a Grimm che avrebbe sacrificato forse la sua vita se avesse potuto cancellare l'idea di Dio dall'immaginazione e dalla memoria degli uomini [3]. Eppure egli era costretto a scrivere o a commissionare articoli in cui la religione cristiana era trattata, non solo col massimo rispetto, ma perfino con unzione devota. « Che si mostri un sol difetto del Cristianesimo! », esclamava l'autore della voce omonima, e s'affannava a dar prove della necessità di una rivelazione, e trovava perfino razionale l'intolleranza cristiana, come procedente dalla sua stessa perfezione, mentre la tolleranza del paganesimo aveva la propria fonte in una mancanza di perfezione. Tutto ciò non bastava agli avversari: non potendo censurare lo scritto, rimproveravano le omissioni, facendo carico all'autore di aver notato troppo esclusivamente gli aspetti politici e mondani del cristianesimo e di aver detto che non bisogna costringere gli uomini a entrarci per forza. Qualche punta critica riusciva talvolta a insinuarsi nel testo, ma fuggevolmente o di sbieco. Nella voce *Juif*, Diderot cominciava col levare un inno a Mosè: *quel historien, quel legislateur, quel philosophe, quel poëte, quel homme!* Ma poi, al voltar di pagina, scriveva: « nessuno ignora che gli ebrei non hanno mai avuto fama di uomini dotti ». Nella voce *Pentateuque*, egli lanciava innanzi le opinioni del Leclerc e del Simon contro l'autenticità mosaica, e subito dopo troncava il dubbio trascrivendo brani ortodossi del dizionario biblico di Dom Calmet. Più spesso l'armeggìo critico era indiretto, dandosi la responsabilità (e l'ipocrito biasimo) degli attacchi a maomettani o a confuciani; op-

[3] GRIMM, *Corresp.*, V, 135.

pure la frecciata scoccava improvvisa e inaspettata da una voce anodina e insignificante, che poteva sfuggire allo zelo dei censori.

Naturalmente, non era possibile impegnare per questo lavoro autori di fama, che sarebbero stati un bersaglio troppo scoperto. L'*Enciclopedia* si gloriava dei nomi di un Voltaire, di un Montesquieu, di un Rousseau, e ne annunziava di volta in volta gli articoli nell'introduzione a ogni volume, a titolo di *réclame*. Ma il contributo di questi grandi era di fatto molto scarso, per varie ragioni. Montesquieu preparava la sua prima voce, *goût*, quando fu colto dalla morte, e la voce fu pubblicata incompiuta, insieme con un bell'elogio dell'autore. Un altro personaggio di fama, il Buffon, sarebbe stato desiderato come collaboratore e, dato il carattere molto tecnico della sua attività scientifica, avrebbe potuto prestare senza rischi la propria opera; ma il Buffon era uomo di corte e di mondo, a cui non piaceva la fama alquanto ambigua che circondava gli enciclopedisti [4]. Rousseau era discontinuo, ombroso e spesso troppo bizzarro per poter far parte di un'opera collettiva: egli cominciò a redigere le voci musicali, scrisse anche un forte articolo sulla voce *Économie*; ma poi la clamorosa rottura con Diderot lo allontanò anche dall'*Enciclopedia* e lo indusse a entrare in polemica con essa [5]. Restava, tra le figure di primo piano, Voltaire. Questi non aveva riserve né scrupoli; aveva una capacità illimitata di lavoro e un'estensione del pari illimitata d'interessi mentali: egli era il vero genio enciclopedico di quell'età. Ma Voltaire era un nome pericoloso, che nel tempo stesso allettava e impauriva gli editori. Pur essendo il nume tutelare dell'*Enciclopedia*, egli non poté essere impiegato che per voci secondarie e in qualche modo neutrali. In una lettera al d'Alembert del 1757, egli si lamentava che gli articoli teologici dell'*Enciclopedia* fossero troppo piatti e ortodossi. « Senza dubbio, replicava

[4] MARMONTEL, *Mémoires*, lib. VII, p. 240.
[5] A proposito dell'art. del d'Alembert su *Ginevra*.

il suo corrispondente; ma con censori teologi e con un privilegio, vi sfido a farli migliori. Vi sono però altri articoli, *moins au jour*, dove tutto è riparato. Il tempo farà distinguere ciò che abbiamo pensato da ciò che abbiamo detto. »[6] Ma Voltaire non era così paziente da affidarsi all'incerto giudizio dei posteri; egli voleva che i contemporanei stessi conoscessero il riposto pensiero dell'*Enciclopedia*. Così egli ideò e compose quelle famose *Questions sur l'Encyclopédie*, di cui abbiamo in precedenza parlato, che gareggiano per ampiezza col testo preso in esame, e che debbono essere mentalmente associate ad esso, per avere un quadro compiuto del pensiero illuministico.

L'estenuante lavoro di raccogliere lo sterminato materiale, di amalgamarlo, d'istituire riferimenti fra le voci omologhe e affini, di curare la stampa del testo e delle illustrazioni, fu compiuto dal Diderot in poco più di vent'anni, tra ostacoli d'ogni sorta. Noi siamo in grado di seguire, attraverso la corrispondenza del Grimm, che era intimamente legato al Diderot, le tappe della pubblicazione. Il primo volume appare nel 1751, preceduto da un *Discours préliminaire* del d'Alembert, che esponeva il piano filosofico di tutta l'opera. A un anno di distanza seguì il secondo, che rischiò di esser l'ultimo. Il Grimm c'informa di un oscuro complotto formato nei circoli clericali, con la connivenza delle autorità politiche, per sospendere l'*Enciclopedia* e affidarne la continuazione ai gesuiti. « Tutto era stato ben concertato. Si erano tolte le carte al Diderot; così i gesuiti contavano di fare un'enciclopedia già fatta... Ma essi avevano dimenticato di togliere al filosofo la sua testa e il suo genio, e di domandargli la chiave di un gran numero di articoli che invano si sforzarono di decifrare... Il governo fu costretto, non senza qualche confusione, a far dei passi per indurre Diderot e d'Alembert a riprendere un'opera inutilmente tentata da altri. »[7]

[6] Cit. dal CAZES, *Grimm et les Encyclopédistes*, 1933, p. 94.
[7] GRIMM, *op. cit.*, I, p. 80.

Ma l'offensiva maggiore fu scatenata dopo l'apparizione del settimo volume. Si tolse pretesto dalla scandalo suscitato dall'*Esprit* di Helvétius, per coinvolgere anche l'*Enciclopedia* in una comune condanna di tutta la « setta » filosofica. Le opere incriminate furono deferite al Parlamento, che nominò una commissione formata di teologi e di avvocati per esaminare gli articoli passibili di condanna. Nel 1759, un *arrêt* del Consiglio di stato del re revocava le lettere di privilegio accordate all'*Enciclopedia* e troncava l'impresa a mezzo del suo corso [8]. A questa azione dell'autorità si affiancava uno sconcio lavorìo libellistico e diffamatorio contro gli autori. Alla testa dell'opposizione erano i gesuiti, col loro *Journal de Trevoux* e coi loro maneggi segreti; seguivano il Freron e lo Chaumieux con articoli e volumi di contumelie contro i corifei dell'illuminismo; e nei teatri trovava compiacente ospitalità una commedia dal titolo *Philosophes*, la cui tesi era che filosofo e briccone fossero sinonimi, e dove si attaccavano i costumi privati di Diderot e d'Helvétius, e si faceva camminare Rousseau su quattro zampe [9]. Non mancò infine la solenne condanna del papa Clemente VIII (1759), con l'ingiunzione ai fedeli, sotto pena di scomunica, di consegnare i volumi in loro possesso alle autorità religiose, per farli pubblicamente bruciare.

Il contraccolpo più grave di questi fatti fu una interna crisi in seno all'*Enciclopedia*. Diderot era d'avviso che l'*Enciclopedia* dovesse essere comunque continuata; Voltaire suggeriva di trasferirne la redazione in Isvizzera, ma l'esecuzione del piano era difficile per ragioni tecniche ed economiche; Federico II avrebbe visto di buon occhio che fosse continuata in Prussia; ma le esperienze prussiane di Voltaire erano troppo recenti perché si potesse aver fiducia nel patronato di un despota. Tra tutti, il d'Alembert enunciò e mise in atto la proposta più imbelle, di desistere dall'opera, e cercò di scagionarsi dalla

[8] GRIMM, *op. cit.*, II, pp. 292-305.

[9] *Ibid.*, II, pp. 314, 400. La commedia era di un certo Palissot.

defezione, scrivendo a Voltaire che avrebbe, sì, voluto servire la ragione, ma che desiderava anche più d'essere tranquillo. Fu una perdita grave per l'*Enciclopedia*, sia per il grande valore scientifico dell'uomo, sia perché l'esempio fu seguito da altri (Duclos, Marmontel, ecc.). Nondimeno l'*Enciclopedia* fu salvata dall'eroismo di Diderot, che volle proseguire il lavoro, preparando nascostamente i rimanenti volumi, in attesa che, maturando condizioni più propizie, potessero veder la luce tutti in una volta. Ridotto a dirigerla da solo, con pochi collaboratori fedeli, quindi con un immane lavoro di redazione in aggiunta a quello direttivo, egli resisté tuttavia fino all'ultimo. Le sue previsioni si avverarono e la sua fede fu rimunerata. Il mutamento dell'opinione pubblica, sempre più accentuato sul finire del regno di Luigi XV, l'espulsione dei gesuiti intervenuta nel frattempo, la coperta protezione di qualche alto magistrato, come il Malesherbes, preposto alla censura, l'utilità pratica dell'opera che i volumi pubblicati rivelavano chiaramente e che si vuole fosse stata fatta una volta constatare allo stesso re [10]: tutte queste ragioni concorsero ad ottenere che i dieci volumi rimanenti, una volta stampati tutti insieme, fossero distribuiti ai sottoscrittori [11] senza che le autorità intervenissero apertamente per impedire o per reprimere. Il testo dell'opera era interamente pubblicato nel 1765; la stampa dei volumi di illustrazioni si protrasse fino al 1772. L'edizione era esaurita fin dal suo primo apparire; ma se ne fecero subito delle ristampe con rimaneggiamenti a Ginevra, a

[10] Una leggenda, narrata da Voltaire, vuole che un giorno alcuni familiari del re ebbero la curiosità di sapere di che cosa fosse composta la polvere da sparo che essi usavano nella caccia. M.me di Pompadour, favorevole all'*Enciclopedia*, avrebbe fatto portare il tomo contenente la voce *Poudre*, e tutti, compreso il re, avrebbero convenuto, dopo la lettura, che l'opera fosse veramente utile. Ma, osserva il DE GRAS (*Diderot et l'Encycl.*, 1928 [4], p. 161), l'art. *Poudre* si trova nel vol. XIII, che non poteva essere consultato a corte prima del 1766, quando la Pompadour era già morta da due anni.

[11] Sotto il falso nome di un editore svizzero.

Lucca, a Berna. E più tardi anche i dotti stranieri entrarono in lizza per dotare i loro paesi di enciclopedie, tanto viva era l'esigenza e la richiesta di siffatte compilazioni.

Gli ultimi volumi dell'opera risentono del lavoro troppo affrettato del Diderot ed hanno minore ricchezza di contenuto e minore varietà di tono. Si aggiunga che il libraio Breton, preoccupato dei rischi della pubblicazione clandestina e del danno economico che poteva derivargli da nuove incriminazioni, si diede di suo arbitrio a mutilare e a rimaneggiare il testo, a misura che gli veniva licenziato dal Diderot. L'inganno poté durare a lungo, perché il direttore non aveva tempo di rivederlo e gli autori delle voci laceravano i manoscritti per non essere eventualmente scoperti con merce di contrabbando. Se ne accorse per caso, quasi alla fine, il Diderot, quando il danno era ormai irreparabile; e fu questo il cruccio maggiore della sua vita, sembrandogli di avere gettato al vento vent'anni d'immenso lavoro [12].

Per completare questo breve notiziario, aggiungeremo che i redattori dell'*Enciclopedia* diedero l'esempio di un disinteresse degno dell'alta missione intellettuale che si erano prefissa. Il solo Diderot, che vi prodigava tutto il suo tempo e il suo lavoro, ebbe un piccolo stipendio durante la compilazione dell'opera e, alla fine, ottenne un premio di poche migliaia di franchi. I guadagni maggiori furono del libraio. Ma la regale munificenza di Caterina di Russia venne in soccorso del Diderot, quando, compiuta l'opera, rimase privo di risorse: l'imperatrice, con tatto molto fine, non volendo apertamente gratificarlo, acquistò ad alto prezzo la sua biblioteca, ma glie ne lasciò l'uso per tutto il resto della vita.

[12] GRIMM, *Corresp.*, VII, 144 sgg.

## 2.

## LO SPIRITO DELL'« ENCICLOPEDIA »

Il significato intimo dell'*Enciclopedia* è nello spirito sistematico, che coordina e unifica le sue parti, vincendo la disgregazione dell'ordine alfabetico delle voci. Quella visione cartesiano-lockiana del mondo che abbiamo notata negli sparsi saggi filosofici dei pensatori francesi del '700, diviene nell'*Enciclopedia* il centro comune di riferimento e il criterio di giudizio di tutte le discipline ivi trattate. Per noi oggi l'unità delle varie forme dell'esperienza e del sapere umano, non soltanto è un principio pacifico, ma è anche una realtà di fatto, conseguita con un lavoro secolare di coordinamento; perciò non riusciamo a renderci conto abbastanza degli sforzi compiuti dagli enciclopedisti per attuarla. Essi non disponevano che di astratte anticipazioni (per usare il linguaggio degli stoici), nel concetto di una natura essenzialmente identica in tutti gli esseri e di una ragione umana capace di adeguarvisi; ma la difficoltà stava nell'informare di questo concetto la varietà sterminata dei fatti e delle cose. Le sole scienze fisico-matematiche offrivano un materiale disciplinato secondo quell'ordinamento; ma nel resto, c'era tutto da fare, da riadattare, da reinterpretare. Le scienze biologiche, psicologiche, sociali, economiche, politiche erano miscugli di vecchio e di nuovo, di scolastica e di vedute moderne; le scienze storiche erano divise in una parte sacra e in una parte profana, soggette a opposte leggi e misure di valori; le scienze teologiche erano fuori della legalità comune e tendevano a estendere il loro privilegio a tutto ciò che veniva in contatto con esse. Era facile disfarsi teoreticamente, come aveva tentato Cartesio, dei relitti del passato, ma quando si trattava di riprendere in esame, una per una, le infinite voci che la tradizione scientifica aveva tramandato, allora si doveva per necessità avvertire quanto fosse duro l'involucro da spezzare e come fosse arduo rifare daccapo il lavoro, senza guide, ed anzi in contrasto con tutte le guide ricevute.

Aver tentato questo lavoro è stato un atto d'ardimento, di fiducia incondizionata nella ragione. Quando anche il risultato non è stato del tutto soddisfacente, com'è spesso avvenuto, l'aver dato il primo impulso è stato già la condizione necessaria per un nuovo progresso. È questo infatti il pregio o il privilegio della ragione, che il suo lavoro non si misura soltanto dai risultati, ma dalla capacità che essa crea di conseguirli. Da tale punto di vista l'efficacia della critica razionalistica degli enciclopedisti è stata incomparabile: investendo egualmente tutti gli oggetti del sapere, essa li pareggiava formalmente innanzi al pensiero, se pure, di fatto, non poteva riuscire a possederli e a dominarli tutti con egual forza. Ricordando l'opera compiuta, Diderot levava un inno alla critica: « L'*Enciclopedia* non poteva essere che il tentativo di un secolo filosofico. Ho detto questo, perché una tale opera richiede in ogni campo più ardire di quanto non se ne abbia nei secoli pusillanimi. Bisogna tutto esaminare, tutto rimuovere, senza eccezione e senza riguardo; osar vedere, come ora cominciamo a convincercene... Bisogna spazzar via le vecchie puerilità, rovesciare le barriere che la ragione ha elevate, rendere alle scienze e alle arti una libertà che è ad esse preziosa... » [13].

Noi abbiamo in precedenza mostrato i piccoli espedienti con cui gli enciclopedisti cercavano di compensare la mancanza o la scarsezza di critica in alcune materie dove la censura impediva di parlare liberamente; ora possiamo aggiungere che la riabilitazione, per così dire, di quelle voci non sta in quegli espedienti, bensì in tutto il sistema critico che da ogni parte le circonda, e che fa per contrasto apparire irrisori i loro privilegi e le loro immunità, puerile il loro contenuto. C'è una razionalità che circola per tutta l'*Enciclopedia*, ed è così viva e potente, che i fragili schermi e le zone di ristagno che dovrebbero arrestarla ne sono travolti. Questo anche gli avversari oscuramente sentivano, ma non potevano difendersi dal pe-

[13] *Encyclopédie*, voce omonima.

ricolo: il nemico era inafferrabile, perché l'inimicizia era dovunque, anche nelle voci più innocenti e remote; non v'era altro mezzo per salvarsi che sopprimere l'*Enciclopedia*, ed essi lo tentarono, ma invano.

Fino a qual punto gli artefici furono consapevoli dell'intimo significato dell'opera? Vi sono principalmente tre scritti, che contengono la loro autentica risposta a questo quesito: il *Discorso preliminare* del d'Alembert, l'*Avvertenza* al terzo volume dello stesso autore e la voce *Encyclopédie* del Diderot. Noi ne faremo un'analisi particolareggiata.

Il *Discorso preliminare* traccia il piano del lavoro alla luce di alcune premesse filosofiche fondamentali [14]. L'*Enciclopedia* vuol essere anche un Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri: sotto il primo aspetto, « deve esporre, per quanto è possibile, l'ordine e il concatenamento delle conoscenze umane »; sotto il secondo, « deve contenere su ogni scienza ed ogni arte, sia liberale, sia meccanica, i princìpi generali che ne sono la base, e i particolari più essenziali che ne sono il corpo e la sostanza ». I due ordini, genetico e sistematico, sono strettamente connessi, nel senso che dalla filiazione delle conoscenze nella mente si ricavano i legami organici che li congiungono. Geneticamente, le conoscenze si distinguono in dirette e riflesse, sensibili le une e intellettuali le altre: una variante verbale della partizione lockiana. La prima cosa che le sensazioni ci rivelano è la nostra esistenza (donde segue che le prime idee riflesse debbono cadere su noi); la seconda è l'esistenza degli oggetti esterni, a cominciare dal nostro corpo. Sono due realtà distinte e connesse, che hanno il loro principio in Dio, la cui esistenza per essere riconosciuta non avrebbe bisogno che del nostro sentimento interiore, quand'anche la testimonianza universale degli altri uomini e della natura intera non vi si unisse. Quanto agli oggetti esterni, essi possono

[14] Esso non fa a sua volta che seguire e sviluppare alcuni concetti già esposti dal Diderot nel *Prospectus* pubblicato un anno prima.

essere analizzati nei loro elementi semplici, per essere poi ricomposti secondo la loro complessità via via crescente. Così si comincia dall'estensione figurata, a cui corrispondono le matematiche, e, aggiungendo altre determinazioni, sorgono entità sempre più concrete, a cui si appropriano altre discipline naturali: per esempio, con l'aggiunta dell'impenetrabilità, si crea l'oggetto proprio della meccanica, con quella della gravità l'oggetto della fisica, e così via.

Ai due gruppi delle conoscenze dirette e riflesse bisogna infine aggregarne un terzo: di quelle che procedono componendo enti simili agli oggetti delle idee dirette. Tali sono le conoscenze delle arti imitative. L'albero delle scienze si divide pertanto in tre rami. Il sistema delle conoscenze dirette, apprese coi sensi e conservate per mezzo della memoria, costituisce il contenuto della storia, disciplina essenzialmente mnemonica. Il sistema delle conoscenze razionali, ottenute per mezzo della riflessione, rientra nell'àmbito delle scienze e della filosofia. E finalmente il sistema delle conoscenze mimetiche è oggetto delle arti. In conclusione, storia, scienza e arti, ricondotte alla loro origine mentale e formanti dei gruppi internamente omogenei e connessi tra loro, ci danno il sistema totale delle conoscenze che spetta all'*Enciclopedia* di attuare nel suo lavoro. Ma come può conciliarsi quest'ordine sistematico con la serie alfabetica dei nomi? Ogni voce, risponde il d'Alembert, dev'essere pensata ed elaborata nei suoi nessi organici; e, per mezzo di opportuni rinvii ad altre voci affini, è possibile serbare anche esteriormente questo ordinamento interno. Gli oggetti della rivelazione costituiscono un gruppo a parte, che essendo però inassimilabile a tutti gli altri, va limitato al minimo indispensabile: qualche verità da credere e un piccolo numero di precetti da praticare.

L'esposto sistema è un contemperamento eclettico delle tre filosofie di Bacone, di Cartesio e di Locke. L'albero delle scienze è preso da Bacone, la sua spiegazione genetica da Locke, l'accentuazione della dicotomia dei sog-

getti spirituali e degli oggetti materiali, che informa di sé ulteriori ripartizioni dei tre gruppi fondamentali di conoscenze, è d'ispirazione cartesiana. L'uso consapevole di queste fonti si palesa anche nell'elogio dei tre filosofi, con cui il d'Alembert chiude il suo *Discorso*, associando alla gloria di Locke quella di Newton, e rivendicando alla Francia le origini della nuova filosofia inglese.

Dopo le esperienze fatte nella preparazione dei due primi volumi, il d'Alembert, in un'avvertenza al terzo, sentiva il bisogno di tornare all'idea del piano iniziale, per farne un riesame e un riadattamento. Risultato di questo lavoro era una semplificazione dell'ordinamento sistematico, che ha molte analogie con quella che era stata introdotta da Hume nel sistema lockiano. Le materie che il Dizionario deve racchiudere, egli diceva, sono di due specie: le conoscenze che gli uomini acquistano per mezzo della lettura e dei rapporti col mondo e quelle che acquistano con la riflessione: in due parole, la scienza dei fatti e la scienza delle cose. Ridotto all'una o all'altra esclusivamente, esso sarebbe una sterile congerie; sostenendo e amalgamando l'una con l'altra, può essere utile e fecondo. E dando alcune esemplificazioni concrete di questo contemperamento, spiegava il d'Alembert che erano stati esclusi moltissimi nomi propri [15], che avrebbero inutilmente accresciuto la mole dell'*Enciclopedia*, ed era stata ampliata invece la parte storica e filosofica. La vita dei filosofi vi poteva trovar posto, quella dei santi no; non la genealogia delle grandi case, ma quella delle scienze, più preziosa per chi sa pensare; non le avventure più interessanti dei letterati antichi e moderni, ma i frutti dei loro lavori e delle loro scoperte; non la descrizione particolareggiata di ciascun villaggio, ma una notizia del commercio delle province e delle città; non le gesta dei conquistatori che hanno desolato la terra, ma quelle dei geni

[15] Si può dire anzi che siano esclusi quasi tutti, e che alcuni soltanto siano reintrodotti ad occasione dei movimenti storici o mentali che si originano da essi: p. es. di Cartesio, di Leibniz, ecc., si parla a proposito di cartesianismo, leibnizianismo, ecc.

immortali che l'hanno rischiarata; né infine il nome stesso dei prìncipi e dei grandi, se non per il bene che hanno fatto alle scienze e alle arti, perché l'*Enciclopedia* deve tutto ai talenti, niente ai titoli, ed essa è la storia dello spirito umano, non della vanità degli uomini. Aggiungeva poi il d'Alembert alcune considerazioni polemiche contro il misoneismo di taluni dotti, che avrebbe voluto impedire la diffusione e il volgarizzamento del sapere per paura di corromperlo. Si teme che le enciclopedie possano esser funeste al vero progresso delle scienze, impartendo nozioni fatte ed esponendo processi mentali già chiusi e cristallizzati. Il pericolo può essere vero in astratto; ma non tocca l'*Enciclopedia* in particolare, che contempera l'ordine sistematico con l'ordine genetico delle idee. Vi saranno, sì, in essa molte nozioni destinate a istruire la moltitudine degl'ignoranti; ma essa racchiuderà pure un gran numero di articoli che esigeranno una lettura assidua e approfondita e costituiranno nuove tappe nel progresso del sapere. « Alcuni dotti, è vero, simili a quei preti di Egitto che nascondevano al resto del popolo i loro futili misteri, vorrebbero che i libri fossero unicamente per loro uso e che si sottraesse alla moltitudine la più debole luce anche nelle materie più indifferenti... Noi crediamo di dover pensare in ben altro modo, come cittadini e come uomini di lettere. La moltiplicazione dei libri è per la massa dei letterati un supplemento alla sagacia e anche al lavoro, e nessun dotto deve invidiare agli altri un soccorso da cui egli ha tratto spesso un grande vantaggio. »

Considerazioni anche più profonde sull'utilità dell'opera e sul suo intimo significato sono esposte nella voce *Encyclopédie*, dovuta alla penna di Diderot. Fine della compilazione è di riunire le conoscenze sparse sulla terra, di esporne il sistema generale ai contemporanei e di trasmetterlo ai posteri, affinché il lavoro dei secoli passati non sia inutile per quelli che succederanno. Questa collaborazione nel tempo presuppone una collaborazione, per così dire, nello spazio, tra i dotti della stessa età. Essa è affidata alla spontaneità, allo zelo e al disinteresse dei

cultori delle varie scienze. Se i governi pretendono di ingerirsene, l'opera è destinata a fallire. Tutta la loro influenza deve limitarsi a facilitarne l'esecuzione. Un monarca può con una parola fare uscire dalla terra un palazzo; ma un'accolta di uomini di lettere non lavora come una maestranza di operai. Un'enciclopedia non si ordina. Essa è un'opera che vuole piuttosto esser continuata con ostinazione che cominciata con calore. Inoltre essa dev'esser condotta a termine in un certo tempo, sotto pena che le sue voci invecchino e l'interesse della cultura muti. Ora, le opere ordinate dai re son destinate a trascinarsi per le lunghe. Accadono rivoluzioni subitanee nelle arti meccaniche, trasformazioni meno rapide nelle scienze e nelle arti liberali, ma tuttavia non trascurabili. Per esempio, gran parte del *Dizionario* del Bayle è diventato insipido, dacché il tempo ha smussato il gusto seicentesco per le quistioni di controversia. Ma v'è di più. Un'enciclopedia che volesse adeguarsi unicamente al proprio tempo farebbe opera effimera; bisogna che in qualche modo essa precorra i tempi, cioè si sforzi di rendersi presenti le generazioni che seguiranno.

Suprema necessità per un'enciclopedia è di avere un piano generale. Più sarà elevato il punto di vista dal quale saranno considerati gli oggetti, più istruttivo sarà l'ordinamento. « Bisogna per conseguenza che sia semplice, perché raramente v'è grandezza senza semplicità; che sia chiaro e facile; che non sia un labirinto tortuoso dove ci si smarrisce e non si è in grado di percepir niente al di là del punto dove ci si trova; ma sia un vasto e grande viale che si estende lontano e che è incrociato da altri egualmente ben distribuiti, i quali conducono per il cammino più facile e breve agli oggetti remoti e solitari. »

« Una considerazione soprattutto non bisogna perdere di vista, ed è che se si bandisce l'uomo, o l'essere pensante e contemplante, dalla superficie della terra, lo spettacolo patetico e sublime della natura non è più che una scena triste e muta. L'universo tace, il silenzio e la notte se ne impadroniscono. Tutto si muta in una vasta solitu-

dine dove i fenomeni inosservati trascorrono muti e sordi. È la presenza dell'uomo che rende interessante l'esistenza degli esseri... Perché allora non introdurremo l'uomo nella nostra opera, com'è collocato nell'universo? Perché non ne faremo un centro comune? V'è forse nello spazio infinito qualche punto dal quale possiamo con maggior vantaggio far partire le linee infinite che ci proponiamo di estendere a tutti gli altri punti? Quale viva e dolce reazione non ne risulterà, dagli esseri verso l'uomo e dall'uomo verso gli esseri? Ecco ciò che ci ha determinati a cercare nelle facoltà principali dell'uomo la divisione generale a cui abbiamo subordinato il nostro lavoro... L'uomo è il termine unico dal quale bisogna partire e al quale bisogna tutto ricondurre, se si vuol piacere, interessare, commuovere, anche nelle considerazioni più aride e nelle particolarità più nude. Se astraggo dalla mia esistenza e dalla felicità dei miei simili, che m'importa di tutto il resto della natura? »

Questo profondo interesse umanistico dell'*Enciclopedia* a sua volta si sdoppia. Da una parte, esso è il centro di riferimento e di coordinazione di tutto il materiale dell'opera; dall'altra esso è la forza che spinge gli artefici a propagare tra gli uomini la « buona novella » del sapere. Solo una viva e sollecita simpatia umana, solo il bisogno di riscattare i propri simili dalla schiavitù dell'ignoranza e della superstizione, potevano spingere gli enciclopedisti a un estenuante lavoro di raccolta, di scelta, di critica. In seguito, col moltiplicarsi delle enciclopedie, questo lavoro è potuto diventare un mestiere; ma all'inizio esso è stato una missione. Se si pensa che appena un secolo prima, Cartesio, chiuso nel suo superbo egoismo, ancora sofisticava sulla possibilità di una collaborazione scientifica, e Bacone che la vaticinava era costretto a immaginarla attuata in un'utopica Atlantide, si può misurare il cammino che in poco più di cento anni lo spirito umano ha compiuto sulle due vie della cooperazione scientifica e della diffusione dei lumi. Non senza ragione, illuminismo ed enciclopedismo sono presi per sinonimi nel

comune linguaggio: basta la sola *Enciclopedia* a illustrare, non solo il fatto della propagazione della luce intellettuale nella civiltà moderna, ma anche i modi e le forme di questa propagazione. V'è come una serie di zone concentriche, sempre più vaste, attraverso cui si compie l'irradiazione della cultura. Composta secondo un piano unitario da dotti, l'*Enciclopedia* s'indirizza innanzi tutto a una ideale società di dotti, che è in grado di proseguire e di svolgere il suo lavoro. Ma la sua luce non si arresta a questo primo strato; essa si estende a un secondo e più ampio, formato dagli uomini colti in genere, che, pur non avendo la capacità e la forza di contribuire all'avanzamento scientifico, trovano nella cultura una seconda natura più alta, e servendosi di essa nei loro rapporti sociali, elevano la società umana al grado di civiltà. Ma v'è ancora un terzo e più ampio strato, quello della massa, che pur non essendo preparato a ricevere in pieno l'irradiazione luminosa, tuttavia riesce ad accogliere e a custodirne qualche riflesso. Non si può negare che all'interesse umano degli enciclopedisti questa massa sia già idealmente presente: l'importanza accordata alle arti meccaniche, all'economia, specialmente agricola, la sollecitudine democratica per la libertà e l'emancipazione di tutti, ne sono dei chiari indizi. Se il Terzo Stato è il figlio primogenito dell'*Enciclopedia*, il Quarto è un cadetto non del tutto diseredato, che verrà presto crescendo sotto le sue cure.

Il popolo ?

## 3.

## DIDEROT E D'ALEMBERT

Passando ora dallo studio dell'opera a quello dei principali artefici, incontriamo due figure, nelle quali essenzialmente si compendiano i caratteri dell'enciclopedismo francese: Diderot e d'Alembert. La mentalità di quest'ultimo è la più facile ad essere analizzata e compresa: è quella del tipico scienziato newtoniano, che unisce a un pene-

trante spirito di osservazione le qualità e l'abito mentale del matematico. In più egli ha il gusto, se non il genio, della speculazione filosofica, e una grande varietà d'interessi culturali, che vanno dalla letteratura, all'etica, alla religione, con un certo tono di eclettismo diffuso su tutti. Frutto della sua operosità strettamente scientifica è il *Trattato di dinamica*, i cui princìpi informatori si esplicano e si diluiscono in una lunga serie di articoli dell'*Enciclopedia*, sulle voci matematiche e fisiche. Le sue vedute filosofiche sono contenute nel *Discorso preliminare* già da noi esaminato e in un'opera di più ampia mole, il *Saggio sugli elementi della filosofia e sui princìpi delle conoscenze umane*. Infine appartengono allo studio dei temi più generalmente culturali l'*Essai sur les gens de lettre*, le *Réflexions sur l'élocution oratoire*, l'opuscolo *De l'abus de la critique en matière de religion*, e, tra numerosi articoli dell'*Enciclopedia*, quello su Ginevra, che diede luogo a una polemica con Rousseau [16].

Nelle dottrine fisiche, la difesa del newtonismo da parte del d'Alembert si distingue da quella degli altri illuministi per un carattere più tecnico. Dinamista convinto, egli confuta i vari tentativi che sono stati escogitati per attenuare il significato e il valore del principio di attrazione e per ricondurlo all'altro più familiare dell'impulso. Così, nell'articolo *Force*, contro Euler che nei suoi *Opuscola* considera l'attrazione come contraddittoria con l'inerzia dei corpi, egli ribadisce che essa non è un concetto contestabile con argomenti logici, ma un fatto sperimentale incontestabile, qualunque ne sia la causa e comunque si possa accordare con altri fenomeni egualmente accertati. D'altra parte, come l'azione dell'anima sul corpo non impedisce al principio d'inerzia d'esser vero, benché non sappiamo come s'accordino tra loro, così dobbiamo ammettere analogamente che l'azione attrattiva a distanza e l'inerzia possano coesistere, pur ignorando dove risieda

[16] Quest'ultimo scrisse una *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, che fu seguita da una *Lettre à M. Rousseau citoyen de Genève* del d'Alembert.

il punto di giuntura [17]. Anche sopra un'altra grande questione scientifica, che ha diviso in due campi opposti i cartesiani e i leibniziani — quella sulle due formule $mv$ e $mv^2$ — d'Alembert ha dato un giudizio che i competenti ritengono definitivo, spiegando che il contrasto non ha ragion d'essere, perché in un sistema in equilibrio la forza è misurata da $mv$, in un sistema con ostacoli, cioè in un moto ritardato, da $mv^2$ [18]. In generale, pur seguendo Newton, egli è molto più equanime di Voltaire verso Cartesio. La genialità delle concezioni geometriche cartesiane, per esempio di quella dei vortici, lo conquista, anche quando non può darvi, scientificamente, il suo assenso. Egli però ritiene che l'uso della geometria in fisica debba essere molto più ristretto di quel che Cartesio pensasse e che ad ogni modo abbia un valore parziale, senza possibilità di legare insieme tutti i fenomeni dell'esperienza [19].

Meno originale è la sua filosofia che, come abbiamo visto nell'esame del *Discours préliminaire*, è una composizione eclettica di concetti cartesiani e lockiani. Il *Saggio sugli elementi di filosofia* non aggiunge nulla di sostanzialmente nuovo: rapsodico, diluito, costituisce una piccola enciclopedia di tutte le discipline filosofiche, con un certo predominio della dottrina della conoscenza.

Una figura molto più complessa e inafferrabile è quella di Diderot (1713-1784). Un contemporaneo ha detto di lui che chi lo ha conosciuto soltanto nei suoi scritti non lo ha veramente conosciuto [20]. Egli infatti non solo aveva una grandissima fertilità di ingegno, ma era anche estre-

[17] Voce *Force* cit. Però nell'*Essai sur les éléments de philos.* (*Oeuvres*, 1759, vol. IV, pp. 239-40), citando la prefazione premessa da Cotes alla 2ª edizione dei *Principia* di Newton, dove è detto che l'attrazione è una proprietà altrettanto elementare della materia quanto l'impenetrabilità e l'estensione, d'Alembert ritiene che questa affermazione sia eccessiva: l'attrazione potrebbe essere per lui una proprietà primordiale, senza essere essenziale.

[18] D'ALEMBERT, *Essai sur les élements de philos.* ecc., vol. IV, pp. 203-206.

[19] Art. *Cartésianisme* dell'*Encyclopédie*.

[20] MARMONTEL, *Mémoires*, VII, p. 243.

mamente prodigo dei doni di esso e ne lasciava con indifferente noncuranza la proprietà al primo occupante. A lui spetta la paternità dell'idea della statua animata, che Condillac poi ha svolto con cura metodica; da lui si vuole che Rousseau abbia preso lo spunto del *Discorso sulle scienze e le arti*; e, se questo fatto è, come vedremo, controverso, è certo invece, per esplicita confessione di Rousseau, che egli abbia collaborato all'altro *Discorso sull'ineguaglianza.* È anche lui l'autore di una gran parte delle *Corrispondenze* di Grimm: non solo la critica delle arti figurative e della letteratura ivi contenuta, ma anche i giudizi filosofici portano la sua personale impronta. Sue sono moltissime pagine del *Système de la nature* di Holbach e dell'*Esprit* di Helvétius. Si aggiungano infine innumerevoli voci dell'*Enciclopedia*, in cui ha profuso tesori di dottrina e di acume. A questi contributi documentabili ch'egli ha dato alle opere altrui, bisogna aggiungerne ancora innumerevoli altri di cui ci manca ogni prova diretta, considerando che, posto com'egli era al centro della cultura del tempo, e prodigo nella conversazione orale non meno che negli scritti, ha dovuto avere una incomparabile efficacia nel suscitare e fecondare nuove idee. Ciò spiega che Goethe abbia potuto dire, con riferimento a lui, che la più alta funzione dello spirito è di evocare lo spirito [21].

Se, dal giudizio iperbolico dei contemporanei [22] noi passiamo alla lettura delle sue opere, non possiamo fare a meno di provare una certa delusione, che del resto non vi contraddice, perché è proprio delle nature prodighe di non accumular capitali. E poi, anche senza questa qualità o questo vizio del suo temperamento, come avrebbe potuto il Diderot concentrarsi nella composizione di un'opera a cui legare il suo nome, se ha dovuto dedicare i venti anni migliori della sua vita all'estenuante lavoro di com-

[21] J. REINACH, *Diderot*, 1924, p. 8.

[22] Il Grimm lo anteponeva a Voltaire; la d'Épinay diceva che quattro righe di lui fanno pensare più di un intero volume di altri *beaux esprits* del tempo.

pilazione dell'*Enciclopedia*? È già un miracolo se egli è riuscito a fermare sulla carta delle impressioni fuggitive che, rimaste per la maggior parte inedite, sono state, solo nel 1875, raccolte e pubblicate per intere [23].

In filosofia egli ha esordito, nel 1745, con una libera traduzione del *Saggio sul merito e la virtù* dello Shaftesbury. La scelta stessa del primo autore ci palesa una tendenza intima del suo spirito verso una forma di moralismo indipendente da ogni credenza religiosa. Pur non essendo ancora in quel tempo materialista ad ateo, egli è sulla via di « *se passer de Dieu* », come dirà più tardi. Seguono le due lettere sui ciechi (1749) e sui sordomuti (1751), dove son discusse alcune sottili quistioni psicologiche delle quali abbiamo già parlato. La prima di esse gli ha procurato un periodo di detenzione a Vincennes, di cui ci sfugge la vera ragione determinante [24], e che ha rischiato di compromettere l'esecuzione del piano dell'*Enciclopedia*, che appunto in quel tempo veniva maturando. Sono del 1754, cioè del periodo del più fervido lavoro enciclopedico, i *Pensieri sull'interpretazione della natura*, che espongono le sue vedute sul determinismo scientifico. È patente l'affinità di essi col naturalismo del d'Alembert, in quanto ambedue hanno la fonte comune nella filosofia sperimentale inglese. Sono poste tre fonti del sapere, l'osservazione che raccoglie i fatti, la riflessione che li combina, l'esperienza che verifica i risultati della combinazione. E sono nettamente distinte una filosofia sperimentale da

[23] L'edizione delle *Opere filosofiche* e *drammatiche* pubblicata, lui vivente, ad Amsterdam, in 5 voll., nel 1772, non comprende (per la parte filosofica) che l'*Essai sur le mérite et la vertue*, la *Lettre sur les sourds et les muets*, la *Lettre sur les aveugles*, le *Pensées sur l'interprétation de la nature*, le *Pensées philosophiques*. A queste bisogna aggiungere l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, il *Rêve de d'Alembert*, il *Supplément au voyage de Bougainville* (che fanno parte del II vol. dell'edizione del 1875).

[24] V'è chi crede che l'imprigionamento sia dipeso da allusioni personali contenute nella lettera, e chi crede invece che abbia per causa la professione di ateismo implicita nella critica della prova teleologica dell'esistenza di Dio.

una filosofia razionale: la prima, che ha gli occhi bendati e cammina sempre a tentoni, prendendo solo ciò che tocca con mano e incontrando così delle cose preziose; la seconda, che raccoglie queste materie preziose e cerca di accendere con esse una fiaccola, la quale però risulta meno efficace del brancolamento dell'altra [25].

Pure, si può notare in quest'opera un'incipiente divergenza dall'indirizzo fisico-matematico della scienza del tempo. Di ciò abbiamo un'indiretta conferma in un passo della *Corrispondenza* di Grimm [26], ispirato indubbiamente da Diderot, dove è detto che il feticismo geometrico si avvia al tramonto. Buffon è stato il primo ad avvertire i geometri che non v'è nella loro scienza di che arrogarsi una superiorità su tutti gli altri scienziati; Diderot ha predetto la fine del loro regno e l'avvento di un regno nuovo, della chimica e della storia naturale, sulla rovina di esso. L'irrealtà degli enti geometrici è la ragione principale per cui lo sperimentalismo moderno non può trovare in essi il proprio appagamento ed è costretto a volgersi ad oggetti mentali più aderenti alla realtà della natura. V'è qui un chiaro preludio di quell'orientamento del pensiero scientifico-filosofico verso il naturalismo biologico, che diverrà dominante nel secolo XIX.

Se, alla luce di queste premesse, torniamo ai *Pensieri sull'interpretazione della natura*, troviamo in essi un sicuro indizio del nuovo orientamento. La materia, in cui Diderot fa consistere tutta la realtà, non è più l'estensione omogenea dei cartesiani, e neppure quella, più ricca di attributi, ma sempre geometrica, dei newtoniani; essa è una materia animata, organica, estremamente differenziata nei suoi elementi. È lecito pertanto supporre, dice il Diderot, che la vita animale abbia da tutta l'eternità i suoi elementi particolari disseminati nell'universo, e che questi elementi si siano riuniti gradualmente, passando per un'infinità di forme d'organizzazione, e arricchendosi successi-

[25] DIDEROT, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, XV, XXIII.

[26] GRIMM, *Correspondance*, I, pp. 411-2.

vamente delle qualità psichiche e mentali. Nello stesso modo che nel regno animale e nel vegetale un individuo ha inizio, si accresce, dura, deperisce e muore, non si può dire che le specie intere subiscano un processo evolutivo, passando da uno stadio all'altro in periodi di tempo proporzionati, che cioè si contano non ad anni, ma a milioni di anni? [27] V'è qui un luminoso presentimento dell'evoluzionismo del secolo XIX.

Questi stessi motivi sono più ampiamente svolti in due scritti inediti, composti intorno al 1769 e pubblicati poi nell'edizione completa del 1875: l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot* e il *Rêve de d'Alembert*, dove l'organicismo biologico prende una certa inflessione romantica. Specialmente nel secondo dei due, in cui l'immagine un po' velata del sogno [28] dissimula l'incertezza e l'imprecisione del pensiero dell'autore, sono esposte le vedute più ardite sulla struttura del cosmo. Come nella goccia d'acqua di Needham guardata al microscopio, così nella terra, v'è un'infinità di esseri infinitesimali che si agitano e vivono. « Chi mai conosce le razze di animali che ci hanno preceduti? chi conosce quelle che ci succederanno? Tutto muta, tutto passa, e non v'è che il tutto che resti. Il mondo comincia e finisce senza posa; esso è in ogni istante al suo inizio e al suo termine; esso non ne ha avuto altri e non ne avrà. In questo immenso oceano di materia, non v'è molecola che rassomigli a un'altra, non c'è molecola che rassomigli per un momento a se stessa: *Rerum novus nascitur ordo*, ecco la sua iscrizione eterna. » [29] Vana è ogni idea di permanenza e di immortalità individuale; essa somiglia al sofisma della rosa di Fontenelle, la quale diceva che, a memoria di rosa, non aveva mai veduto morire un giardiniere. In verità, « tutti gli esseri circolano gli uni negli altri, comprese le specie... tutto è un flusso perpetuo... ogni animale è più o meno

[27] *Pensées* ecc., LVIII.
[28] Perché Diderot immagina che d'Alembert narri a M.lle de l'Espinasse la visione avuta in un sogno.
[29] *Rêve de d'Alembert* (*Oeuvres*, 1875, II), pp. 131-2.

uomo; ogni minerale più o meno pianta; ogni pianta più o meno animale. Non v'è nulla di preciso in natura... E voi parlate d'individui, poveri filosofi!... E voi parlate d'essenze! Ma lasciate da parte le vostre essenze... Che cosa è un essere? La somma di un certo numero di tendenze. E le specie? Esse non sono che tendenze verso un termine comune. E la vita? È una serie di azioni e reazioni... Vivente, io agisco e reagisco in massa, morto agisco e reagisco in molecole... No, senza dubbio, in questo senso io non muoio, e non muore niente di ciò che esiste... Nascere, vivere e passare è un mutar forme... E che importa una forma o un'altra? Ogni forma ha la felicità e l'infelicità che le è propria. Dall'elefante all'insetto, dall'insetto fino alla molecola sensibile e vivente, non v'è un punto nella natura intera che non soffra o che non goda »[30].

A questa immagine fluttuante e romantica dell'Uno-tutto il Diderot si sforza di dare una qualche consistenza scientifica. Se è vero che la sensibilità e la vita sono diffuse in tutte le molecole, chi è che darà l'unità, almeno relativa e transeunte, ai singoli esseri, e l'unità permanente e assoluta al tutto? Egli escogita l'idea di una specie di comunicazione per osmosi della sensibilità da un essere all'altro, e se la raffigura con l'immagine di un grappolo di api così strettamente unite da formare un corpo unico, in modo che ogni azione in un punto si trasmette in tutti gli altri[31]. Ma, per quanto innanzi spinga la compenetrazione di quegli insetti, non può mai ottenere che il più diventi uno. Similmente, egli immagina che le fibre organiche siano simili a delle corde vibranti, ciascuna delle quali, vibrando, ha la proprietà di farne vibrare delle altre, all'infinito. Così, l'intelligenza e il ragionamento non sarebbero che risonanze di vibrazioni sensibili antecedenti. Ma lo stesso Diderot non si nasconde l'obiezione che lo strumento mentale è diverso

[30] *Ibid.*, pp. 138-140.
[31] *Ibid.*, p. 127 e sgg.

dallo strumento a corda: il primo infatti è nel tempo stesso suonatore e strumento[32]. Ciò vuol dire che l'analogia non spiega nulla, a meno di riporre originariamente nell'oggetto fisico le qualità che si vorrebbero fare scaturire da esso.

Debole e vaga nella sua struttura scientifica, questa dottrina ha un interesse come oscura anticipazione di vedute romantiche[33]. Inoltre, essa giova a spiegarci alcuni atteggiamenti all'apparenza contraddittori del pensiero del Diderot. Abbiamo precedentemente citato alcune sue espressioni di contenuto schiettamente ateistico; ad esse possono contrapporsene altre, di tono molto diverso, come la seguente: « Gli uomini hanno bandito la divinità da loro; essi l'hanno relegata in un santuario; le mura di un tempio ne limitano la vista; essa non esiste al di là. Insensati che siete! distruggete queste cinture che restringono le vostre idee; allargate Dio, vedetelo dovunque egli è, oppure dite che non esiste affatto ». Ateismo o panteismo? L'uno e l'altro, ma con un passaggio insensibile nel tempo dall'uno all'altro, che elimina ogni contraddizione. A misura che s'è andato allontanando dalla concezione settecentesca del determinismo meccanico, che dava di Dio l'idea, a lui ripugnante, di un architetto dell'universo, Diderot ha abbandonato poco a poco l'ateismo iniziale, per accogliere un panteismo molto più consono alla sua visione romantica dell'Uno-tutto.

## 4.

## GLI ECONOMISTI

Per completare il quadro dell'enciclopedismo, daremo qualche rapido cenno intorno agli « economisti ». Essi en-

[32] *Entretien*, 113-114.

[33] Nella letteratura contemporanea si tende ad esagerare il valore di questa anticipazione; si veda, per esempio, lo scritto di A. SCHAYER, *Diderot als universaler Denker*, Berlin 1932.

trano nella nostra storia solo come espressioni di quel medesimo spirito razionalistico che abbiamo veduto esplicarsi nella critica religiosa, politica, giuridica, ecc. [34] Come il giusnaturalismo scopre, oltre la varietà degl'istituti e delle norme, alcuni princìpi fondamentali, inerenti alla natura umana, che regolano i rapporti tra gli uomini, così gli economisti vedono, al di là delle contingenti manifestazioni degl'interessi e dei bisogni, le forze elementari e comuni che le informano, e che, per il loro carattere costante ed uniforme, sono di pertinenza della ragione. Queste forze sono insite nella produttività della terra e nell'appropriazione di essa per mezzo del lavoro umano. In una società, ancora in massima parte agricola, com'è la Francia del '700, le industrie e i commerci appaiono come delle trasformazioni secondarie rispetto alle forze primitive della terra; ed è perciò che i fisiocratici, che dedicano a queste ultime il loro studio più approfondito, prendono quasi per antonomasia il nome di « economisti ». Ricorderemo, tra essi il Quesnay, il Mirabeau, il Dupont de Nemours, il Condillac, il Turgot, tutti collaboratori o promotori dell'*Enciclopedia*.

Muovono dunque i fisiocratici dal presupposto che le sole forze produttrici risiedono nella terra e che il loro principale sfruttamento consiste nell'agricoltura. Di qui, le condizioni e i modi dell'appropriazione del suolo acquistano un'importanza decisiva nel rendimento del lavoro agricolo. E poiché la proprietà individuale, come l'istituto naturale che consente al lavoratore di godere i frutti del suo lavoro, è la condizione più propizia all'incremento dell'agricoltura, essa diviene per i fisiocratici il cardine di tutta la struttura economica di un paese. Si aggiunga il diffuso convincimento che gl'interessi individuali, all'apparenza contrastanti, sono in fondo armonici e che quest'armonia si manifesta naturalmente e per gradi. Così per esempio lo scambio non è che un mezzo natu-

[34] Per un esame più particolareggiato delle dottrine e del loro significato storico, si veda la mia *Storia del liberalismo europeo*.

rale per equilibrare la produzione e il consumo, ciascuno permutando il superfluo di ciò che produce col necessario di un'altra produzione che gli manca. E in tal modo s'intreccia una rete di rapporti, invisibile ma saldissima, per cui le forze costanti della produttività della terra, dell'interesse individuale e del benessere collettivo collaborano spontaneamente tra loro.

Vi sono conseguenze particolari di questa veduta, che possono ripugnare a un osservatore moderno. Per esempio, dalla premessa che le sole forze produttive risiedono nel suolo, alcuni fisiocratici sono tratti a svalutare le industrie e gli stessi commerci, come lavori improduttivi, quasi che il lavoro agricolo fosse creativo *ex nihilo*, e non consistesse in trasformazioni nel tempo e nello spazio, al pari delle altre attività umane. Ma non da queste conseguenze caduche (corrette o temperate in seno stesso alla scuola, e specialmente dal Turgot) si può misurare l'importanza e l'efficacia della fisiocrazia, bensì dalla viva coscienza che essa ha avuto del contrasto tra il proprio ideale, razionale ed armonico, e le disarmonie create dagli uomini. Che cosa hanno fatto essi nel corso della loro storia? Hanno elevato impedimenti e barriere d'ogni sorta al libero spiegamento delle forze concorrenti della terra e della natura umana. Privilegi signorili, fidecommessi, beni di manomorta, dazi doganali, pedaggi, incoraggiamenti fittizi ad alcune produzioni a danno di altre, questi ed altri simili ostacoli hanno disseminato nel loro cammino, turbando improvvidamente ciò che la natura aveva con saggezza predisposto a loro favore. La conseguenza ultima è che spetta all'economia, come conoscitrice delle vie della natura, annullare tutti gli ostacoli, ripristinando il gioco e l'equilibrio spontaneo delle forze. Si avverte di qui facilmente che la fisiocrazia nella propria sfera opera non diversamente dal giusnaturalismo e dalla religione naturale nelle sfere rispettive.

E anch'essa confida di poter compiere il suo lavoro di risanamento con mezzi pacifici e graduali. Vi sono anzi alcuni rappresentanti della scuola, come il Quesnay, che

vorrebbero affidare questo compito allo stato, e son perciò fautori di un illuminato dispotismo. Ma è paradossale che proprio lo stato, il quale ha creato il maggior numero d'impedimenti alla libera esplicazione dell'economia, debba essere destinato a reintegrarla nei suoi diritti; e le esperienze del Turgot al governo rivelano ben presto come sia vano far assegnamento anche sul meglio intenzionato dispotismo. Bisogna invece che l'esigenza liberale dell'economia, consegnata nella famosa formula del *laissez faire, laissez passer*, s'incarni nella vita stessa dell'individuo, che è il principale artefice dei valori economici, e che è miglior giudice del proprio interesse di qualunque altro a cui quest'interesse è estraneo. Così la fisiocrazia è stata praticamente, anche contro le intenzioni dei suoi fautori, una scuola di educazione anti-statale, almeno prendendo lo stato nella sua struttura dispotica settecentesca. Essa ha avvezzato gl'individui a fondare su se stessi, a non mendicare aiuti illusori e nocivi, a diffidare di qualunque intervento dall'alto, inteso a deviare il corso naturale e spontaneo delle cose. Questo ammaestramento da nessun altro è stato espresso con tanta efficacia, quanto dal Turgot: « Bisogna forse, egli dice, abituare gli uomini a domandar tutto, a ricevere tutto, a non dover nulla a sé stessi? Questa specie di mendicità, che si estende a tutte le condizioni, degrada un popolo e sostituisce alle passioni più alte un carattere di bassezza e d'intrigo. Volete far del bene agli uomini? interessateli potentemente ad esso; *laissez-les faire*: ecco il grande, l'unico principio »[35].

Per questa via, dal cauto riformismo del Quesnay si passerà gradualmente a una mentalità rivoluzionaria, che facendo dell'individuo ragionevole l'unica norma e misura di tutti i valori, si sforzerà di spezzare tutto ciò che si oppone alla libera espansione delle sue forze. L'alternativa tra la riforma e la rivoluzione, e la finale vittoria di questa su quella, sono chiaramente delineate nell'ultimo scritto dell'illuminismo francese, nel *Tableau*

[35] TURGOT, *Oeuvres*, Paris 1913, I, p. 591.

*historique des progrès de l'esprit humain* del Condorcet. Ivi il problema è posto non soltanto nei suoi termini economici, ma anche nel suo universale significato spirituale. Confrontando la disposizione degli spiriti col sistema politico esistente, scriveva il Condorcet mentre già la rivoluzione era trionfante ed egli stesso stava per esserne vittima, si poteva facilmente prevedere che una grande rivoluzione fosse immancabile, e non era difficile giudicare che essa non potesse svolgersi che in due modi: bisognava, o che il popolo sanzionasse da sé i princìpi della ragione e della natura, che la filosofia aveva saputo rendergli cari, o che i governi si affrettassero a prevenirla e regolassero il loro cammino su quello delle opinioni. La corruzione e l'ignoranza dei governi hanno favorito il primo mezzo, più rapido e integrale, ma anche più tempestoso [36].

Tuttavia, la rivoluzione in atto solleva un altro problema che sfugge alla piena consapevolezza del Condorcet. Assumendo la capacità dell'uomo di vincere la servitù della tradizione e di rinnovarne la vita dal profondo, la rivoluzione implicitamente ripone in un futuro, prossimo o remoto che sia, la meta ideale dell'umanità. E intanto, la forza che la sospinge è un ideale diverso, quello di uno stato di natura originario, perfetto, che la storia ha cancellato o infirmato. I due ideali non coincidono, e la loro divergenza si riflette anche sul diverso apprezzamento delle fasi intermedie, che sono meramente negative e distruttive secondo l'ideale dello stato di natura, e sono invece preparatorie secondo l'altro. Il Condorcet non ha, come s'è detto, coscienza di questo latente conflitto; tuttavia, quasi per un oscuro presentimento dell'avvenire, egli distribuisce la storia passata in tappe che progressivamente si avvicinano alla meta. Ma poiché, nel tempo stesso, egli muove dalle vedute naturalistiche dell'illuminismo, la sua concezione del progresso non riesce a giustificarsi. Una giustificazione, che sarebbe anche una superiore conci-

[36] CONDORCET, *Tableau historique* ecc., Paris 1900, p. 133.

liazione dei due ideali, potrebbe darsi solo se s'intendessero la natura e la ragione, non come realtà tutte spiegate nel tempo, ma come attività organiche, o meglio spirituali, in via di spiegarsi. Questa concezione però manca a Condorcet e all'età sua; essa sarà il primo frutto della riflessione romantica sui problemi ricevuti dall'illuminismo.

*Capitolo Nono*

# ROUSSEAU

## 1.

### VITA DI GIAN GIACOMO

Rousseau è il primo romantico in seno all'illuminismo. Motivi romantici abbiamo notati già in Diderot, ma essi si aggiungono ad altri di natura diversa, come espressioni parziali di uno spirito che non giudica estranea a sé nessuna esperienza umana e tutto vuol provare e conoscere. In Rousseau invece il romanticismo dà il tema fondamentale ed è sentito in un passionale contrasto col mondo illuministico da cui emerge. E le vicende di questo contrasto s'incidono profondamente non solo nella concezione filosofica, ma nella vita stessa dell'uomo, che appare perciò agitata e sconvolta, fino al punto di raggiungere forme ossessionanti e maniache.

Tuttavia Rousseau appartiene alla storia dell'illuminismo. Questo ha creato l'ambiente intellettuale, i problemi, le direttive stesse entro cui la sua personalità si è formata; più ancora, esso gli ha istillato nel sangue il bisogno esasperato di analizzare, di criticare, di comprendere. Ma la forza di un tale razionalismo, esercitandosi sopra un contenuto passionale e romantico, ha tratto alla luce formazioni mentali strane e bizzarre, dove la logica coerenza degli sviluppi contrasta con l'illogicità delle premesse e tutta l'arte consumata del ragionamento assume l'apparenza di un gioco funambulesco e sconcertante. Ma

Rousseau prende questo gioco terribilmente sul serio, perché egli vive e soffre intensamente il contenuto passionale del suo razionalismo. E, per il fatto stesso che la sua attività mentale si svolge sopra un piano di logica irrealtà, essa può assumere atteggiamenti radicali e rivoluzionari, non essendo trattenuta da quegli impedimenti, né quindi soggetta a quei temperamenti, che la realtà empirica presenta e suggerisce a coloro che si muovono nella sua orbita. Si pensi con quanta capacità di persuasione egli ha potuto sostenere la tesi dell'anti-cultura, e quali conseguenze estremistiche ha saputo trarre dal concetto di uno stato naturale dell'umanità, che per l'illuminismo si volgeva all'idillio, e con lui precipita verso la tragedia.

Una trasformazione analoga subisce l'idea della personalità nella sua pratica realizzazione. L'illuminismo ha portato con sé una visione soggettiva, umanistica, del mondo. Ma elevando il soggetto umano a un'incarnazione della razionalità, esso ha diffuso una luce eguale dal centro alla periferia, in modo da armonizzare internamente l'uomo e il suo mondo. Soggettivistica è anche la visione di Rousseau; solo che il soggetto da cui muove è una realtà passionale, mobile e ondeggiante, in cui il volto delle cose si riflette torbido e difforme, e che a sua volta comunica alle cose i suoi mutamenti, striandole così di ombre e di luci rapide e violente. All'unità armonica subentra il dramma, che ha una unità anch'esso, ma diversa, fatta di contrasti e di pacificazioni, di amori e di odi, di gioie e di dolori. Ciò vale innanzi tutto nei rapporti dell'uomo con la natura fisica, dove, in antitesi con la visione proporzionata e razionale dell'illuminismo, si fa strada con Rousseau una visione romantica, agitata e commossa, delle cose. Ma vale anche nei rapporti dell'uomo coi suoi simili, che formano anch'essi una più circoscritta natura. Per l'illuminismo gli uomini contano per quel che pensano e che sanno; quindi nelle grandi e semplici antitesi tra dotti e ignoranti, tra oscurantisti e illuministi si compendiano tutte o almeno le più es-

senziali relazioni umane. Ma per il romantico Rousseau il gioco si fa più complesso; la personalità altrui si trasforma e spesso si deforma nella propria e viceversa; di qui nasce una variabilità passionale di rapporti, un subitaneo trapassar di amori in odi, un bisogno ardente di effusione, seguito spesso da una cupa misantropia. Se dei grandi artefici dell'illuminismo noi ignorassimo la vita e le personali vicende, non perderemmo nulla di essenziale nella conoscenza di essi, perché la loro personalità è, per così dire, tutta calata nelle dottrine e nei rapporti intellettuali; per Rousseau invece possiamo dire, non solo che la sua personalità è qualcosa di distinto e di emergente dall'opera, ma che essa conserverebbe integro il proprio significato e il proprio valore anche se l'opera fosse intellettualmente caduca. Ciò che più conta è il modo con cui essa reagisce alle impressioni delle cose, è il dramma che si crea nel suo intimo sotto l'urto degli oggetti esterni; per conseguenza, anche chi non è disposto a gustare l'*Emilio* o il *Contratto sociale*, non può disconoscere l'estremo interesse delle *Confessioni*, drammatica prosopopea di un'anima.

Sono stati sollevati molti dubbi sulla sincerità delle *Confessioni*. Singoli episodi della vita di Rousseau ivi appaiono spesso alterati e deformati; la rottura con Diderot, con la d'Épinay, con Hume, è narrata in modo da dar l'impressione di una fosca congiura intorno al povero e indifeso filosofo, mentre noi sappiamo da altri documenti più attendibili che i torti maggiori erano da parte sua; perfino l'invio dei figli nell'ospizio dei trovatelli sembra che sia una mera invenzione. Però il criterio della veridicità oggettiva non è il più sicuro angolo visuale per misurare la sincerità di Rousseau. Egli è sincero anche quando non è veridico, perché non altera mai scientemente la verità, ma vive così intensamente i suoi fantasmi che finisce col credervi per primo, e la sua credenza assume a volte forme allucinanti e morbose. La conferma è ch'egli stesso è la principale vittima delle proprie allucinazioni, che a poco a poco l'avvolgono e lo

fasciano così strettamente, da fargli infine smarrire la ragione. È dubbio se egli abbia spezzato col suicidio il magico cerchio; ma è ben certo che negli ultimi anni egli è stato preda di una vera e propria pazzia.

Nato a Ginevra nel 1712, insofferente del mestiere a cui il padre lo aveva destinato, egli trascorse gli anni della sua giovinezza in un continuo vagabondaggio, peregrinando per il Piemonte, subendo quasi suo malgrado una conversione dal calvinismo al cattolicesimo, e trovando poi un tranquillo rifugio per alcuni anni presso M.me de Warens. Nel 1741 la sua irrequietezza lo spingeva a Parigi, dove cominciò a vivere oscuramente, copiando musica: un'occupazione a cui prima si dedicò spinto dal bisogno, e che poi volle continuare per una specie di ostentazione, in ispregio ai più facili guadagni che gli procuravano gli scritti letterari. A Parigi entrò in rapporti coi corifei dell'illuminismo; più strettamente col Diderot che aveva qualche affinità di temperamento con lui, e per suo mezzo con tutti gli altri partecipanti ai cenacoli dell'Holbach e della d'Épinay. Ma anche durante quegli anni di amicizia con gl'illuministi, egli si tenne sempre in qualche modo in disparte, per un certo che di ombroso e di schivo nel suo carattere, che gli procurò l'appellativo di « orso » e una fama un po' equivoca di uomo strano e bizzarro. La sua vocazione letteraria non si manifestò che tardi, quando era già vicino ai 40 anni. Egli racconta nelle *Confessioni* [1], che un giorno del 1749, mentre si recava a Vincennes, a visitare l'amico Diderot ivi imprigionato, ebbe occasione di leggere nel « Mercure de France » il bando di un concorso proposto dall'Accademia di Digione: se il progresso delle scienze e delle arti avesse contribuito a corrompere o a migliorare i costumi. Egli ebbe in quel momento la subitanea rivelazione di se stesso, e in una specie di rapimento e di estasi, come ci racconta, fermò le linee fondamentali della sua tesi contro la cultura. Narra invece il Marmontel nei

[1] *Confessions*, parte II, lib. VII, p. 181 sgg., ed. Didot, 1875.

suoi *Mémoires* [2], che le cose sarebbero andate molto diversamente: letto il tema, Rousseau lo comunicò all'amico, e alla domanda sul partito che avrebbe preso, rispose: quello dell'affermativa. È il ponte degli asini, replicò Diderot; tutti gl'ingegni mediocri prenderanno quel partito, mentre l'opposto offrirà alla filosofia e all'eloquenza un campo nuovo, ricco e fecondo. Avete ragione, concluse Rousseau, seguirò il vostro consiglio. Questo racconto è molto probabilmente un frutto della maldicenza del Marmontel; lo stesso Diderot, anche dopo la rottura con Rousseau, narrando l'episodio nella *Vie de Sénèque*, dice: « Quando apparve il programma dell'Accademia di Digione, Rousseau venne a consultarmi sul partito da prendere. " Il partito che prenderete, gli dissi, è quello che nessuno prenderà. " " Avete ragione ", egli rispose ». Ma, qualunque parte abbia avuto il Diderot nella formulazione della tesi roussoiana, l'originalità del ginevrino non è affatto intaccata, perché altra cosa è un suggerimento o uno spunto, altra cosa un meditato piano che decide di tutto l'indirizzo mentale di un autore.

Il *Discours sur les sciences et les arts* ebbe il premio dell'Accademia nel 1750; e questo successo, dovuto più al tono brillante e paradossale del saggio, che non a un reale consenso dei giudici sul suo contenuto, spinse il Rousseau a un secondo esperimento letterario con un *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, che fu anch'esso presentato all'Accademia, ma che non fu premiato, benché avesse qualità formali e dottrinali molto superiori al precedente. Nei due *Discorsi* erano già racchiusi in germe tutti gli elementi essenziali del pensiero del Rousseau: il suo sentimento romantico della natura incominciava a prendere forma e figura di una visione in cui natura e cultura o civilizzazione erano concepite in piena antitesi ed all'uomo era assegnato il compito di liberarsi dalle scorie di un'estrinseca e corrut-

[2] MARMONTEL, *Mémoires* (Paris 1891), vol. II, livre VII.ème, p. 189.

trice civiltà per ritrovare l'intima e incontaminata essenza di se stesso. La rottura con l'illuminismo era già implicita in questa concezione, anche prima che si manifestasse in atti clamorosi e irrevocabili; ma ciò che indeboliva la posizione di Rousseau di fronte agl'imminenti avversari era la sua stessa contraddittorietà, perché la tesi dell'anticultura era affermata con uno sfoggio di cultura e di critica, spinto fino alla più esasperata sofistica, e l'opposizione ai « filosofi » non era e non poteva essere che l'opera di una nuova filosofia, cioè l'implicito riconoscimento di un legame indissolubile con essi. Cosciente di questo contrasto, Rousseau ha cercato invano di eluderlo per tutta la sua vita, col coprire d'invettive e di sarcasmi la filosofia e i filosofi e col darsi atteggiamento di uomo selvatico e illetterato. Egli non faceva così che aggiungere una nota di stranezza alle sue contraddizioni; ma il demone delle lettere, che era il demone stesso degl'illuministi, più forte dei suoi proponimenti, lo spingeva a una interminabile polemica e a una immensa produzione letteraria, che, distruggendo la sua formale coerenza, creavano la sua gloria di pensatore.

I rapporti tra Voltaire e Rousseau illustrano vivamente questo contrasto. Speculativamente assai meno forte del rivale, Voltaire aveva buon gioco contro le sue debolezze e i suoi ondeggiamenti. Al principio anzi egli accolse con un sorriso malizioso, ma non privo di benevola curiosità, il *Discorso sull'ineguaglianza.* « Non è stato mai impiegato tanto spirito — così gli scriveva — per volerci ridurre alla condizione delle bestie; vien voglia di camminare a quattro zampe quando si legge la vostra opera. » « Confessate però, soggiungeva con tono più serio, che il *badinage* di Marot non ha prodotto la San Barthélemy e che la tragedia del Cid non ha causato le guerre della Fronda... Le lettere nutriscono l'anima, la rettificano, la consolano; esse fanno anche la vostra gloria, nel tempo stesso che scrivete contro di esse. Voi siete come Achille che inveiva contro la gloria e come il padre Malebranche, la cui brillante immaginazione scriveva contro l'immagi-

nazione ». Contro queste punte ben dirette, Rousseau non aveva cosa opporre; egli rispondeva a Voltaire, cercando di attenuare la sua tesi e di renderla più plausibile, con l'addossare i mali dell'umanità piuttosto sugli errori degli uomini che sulla loro ignoranza [3]. Ma nel suo intimo, covava astio e rancore verso l'uomo che si permetteva di giudicarlo dall'alto del suo Olimpo, e che, gaudente e felice, irrideva con saccente leggerezza il travaglio di un'anima più profonda e complessa della sua. E, non potendolo attaccar di fronte ad armi eguali, lo attese al varco, quando, ad occasione del terremoto di Lisbona, Voltaire sfogò il suo malumore contro la Provvidenza in un poema in cui confutava il facile ottimismo del Leibniz e del Pope. Era una buona opportunità che si offriva a Rousseau per fare a sua volta risaltare il contrasto tra un Voltaire carico di gloria e di ricchezze, che non trovava sulla terra altro che mali, e lui povero, oscuro e malato, che giudicava il mondo opera di saggezza e di bontà. Ma, a parte lo spunto polemico, il suo ottimismo non aveva nulla di occasionalmente assolutorio e non negava con puerile accecamento l'esistenza del male e del dolore. Non si tratta, egli diceva, di sapere se ciascuno di noi soffre o no, ma se era bene che l'universo esistesse e che il male fosse inevitabile nella sua interna costituzione. « È da credere, soggiungeva, che gli avvenimenti particolari non sono nulla agli occhi del padrone dell'universo; che la sua provvidenza è soltanto universale; che egli si contenta di conservare i generi e le specie e di presiedere al tutto, senza preoccuparsi del modo in cui ciascun individuo trascorre questa breve vita... La più grande idea che io possa farmi della Provvidenza è che ciascun essere materiale sia disposto il meglio possibile in rapporto al tutto, e ciascun essere intelligente e senziente il meglio possibile in rapporto a se stesso, sicché, per colui che sente la propria esistenza, l'esistere valga meglio del non esistere. Ma bisogna applicare questa idea

[3] Lettere del 1755.

alla durata totale di ciascun essere e non a qualche istante particolare; ciò che mostra che la quistione della Provvidenza è connessa a quella dell'immortalità dell'anima, a cui ho la ventura di credere, senza ignorare che la ragione può dubitarne. »[4]

Come si vede, la polemica era nel 1756 ancora abbastanza pacata; ma ad avvelenarla ed inasprirla sopravvennero nuovi fatti che mediatamente influirono sugli umori degli avversari. La rottura di Rousseau con la d'Épinay, nella cui casa ospitale all'*Ermitage* aveva trascorso anni tranquilli e composto la *Nouvelle Héloïse*; il conflitto col Diderot, seguito dalla pubblica sconfessione dell'*Enciclopedia* con la famosa lettera a d'Alembert sugli spettacoli; gl'innumerevoli pettegolezzi con cui i circoli letterari accolsero e diffusero questi fatti; tutto servì ad aggravare, con un'aria di congiura e di scandalo, la tensione tra i due corifei del Romanticismo e dell'Illuminismo. L'odio di Rousseau per Voltaire assunse col tempo forme morbose; e Voltaire a sua volta lo ripagò con l'atroce lettera al Doct. Pansophe, in cui, perdendo l'usata serenità tradusse le sue critiche in forma di contumelie. « Giudizioso ammiratore della bestialità e della brutalità dei selvaggi, voi avete gridato contro le scienze e coltivato le scienze. Voi avete trattato gli autori e i filosofi da ciarlatani e, per provar con l'esempio, siete stato autore. Voi avete scritto contro la commedia con la devozione di un cappuccino e avete fatto delle cattive commedie. Voi avete scribacchiato un romanzo noioso (*La nouvelle Héloïse*) dove un pedagogo suborna onestamente la sua allieva insegnandole la virtù. Voi vi siete fatto il precettore di un Emilio che formate insensibilmente con mezzi impraticabili... » E continuava su questo tono. Ma egli stesso doveva sentire che il tono era falso, e che la grandezza del rivale, malgrado tutte le contraddizioni, era confermata dall'accanimento fuor del consueto che egli poneva nel demolirlo. E smentì di essere l'autore della let-

[4] Lett. a Voltaire del 18 agosto 1756.

tera [5], disconoscendo una verità di fatto in omaggio a una verità più profonda. D'altra parte Rousseau, pur tributando un costante odio al suo presunto persecutore, non seppe alcuni anni dopo frenare l'impulso generoso dell'animo che lo spinse a sottoscrivere il suo obolo per l'erezione di una statua a Voltaire ancora vivente. Nell'inimicizia di due spiriti veramente grandi v'è sempre qualche tratto che la smentisce e che rivela una persistente alleanza, al di sopra delle effimere contese.

Dopo la rottura con la d'Épinay e con gl'illuministi, Rousseau trovò, dal 1758 al 1762, un ospitale rifugio presso il maresciallo di Lussemburgo, nel castello di Montmorency. Ivi egli pubblicò i due capolavori, l'*Emilio* e il *Contratto sociale*, che furono però per lui nuova fonte di amarezze e di turbamenti. L'arcivescovo di Parigi « fulminò » un *mandement* contro l'*Emilio*. « Dal seno dell'errore — scriveva monsignor de Beaumont —, si è levato un uomo pieno del linguaggio della filosofia senza essere veramente filosofo; spirito dotato di una moltitudine di conoscenze che non l'hanno rischiarato e che hanno diffuso le tenebre in altri spiriti; carattere dedito ai paradossi d'opinione e di condotta, che allea la semplicità dei costumi col fasto dei pensieri, lo zelo per le massime antiche col furore delle novità, l'oscurità dell'eremitaggio col desiderio di esser conosciuto da tutti. Lo si è visto inveire contro le scienze che coltivava, preconizzare l'eccellenza del Vangelo di cui distruggeva i dogmi, dipingere la bellezza delle virtù che estingueva nell'animo dei lettori. » Per un monsignore, l'invettiva non era priva di vigore e di efficacia: l'opinione pubblica ne fu commossa; il braccio secolare fu chiamato a intervenire contro il libro e il suo autore. Sotto la minaccia di un imminente arresto, Rousseau fu costretto a fuggire da Montmorency e a rifugiarsi in Isvizzera. Ma neppure qui gli valse la carità del natio loco, né l'essere rientrato, fin dal 1754, in seno al calvinismo: la professione di fede del Vi-

[5] In una lettera ad Hume del 24 ottobre 1766.

cario Savoiardo sembrò non meno eretica ai pastori di Ginevra di quel ch'era sembrata all'arcivescovo di Parigi, e all'infelice Rousseau fu ancora una volta intimato l'esilio. Nel 1765 Hume gli offrì l'ospitalità del suolo inglese; ma ormai, tra le persecuzioni reali e quelle immaginarie, lo spirito del filosofo era così turbato e sconvolto, che egli fantasticò una congiura ordita da Hume ai suoi danni, e fuggì anche dall'Inghilterra, rifiutando una pensione che il re gli aveva assegnata. Di nuovo randagio, trovò in fine l'ultima dimora in Erménonville, dove morì nel 1778.

## 2.

## IL SENTIMENTO DELLA NATURA

Non si può dire che Rousseau abbia scoperto o riscoperto il sentimento nella filosofia francese del secolo XVIII.

Il razionalismo illuministico, a cui si fa carico di avere ignorato questa corda dell'animo umano dalle risonanze profonde, l'aveva già scoperta e fatta vibrare su più di un tono. Esso l'aveva rintracciata nel fondo più riposto della vita morale e della vita estetica dello spirito. Come s'è visto, esso aveva definito il gusto un'attitudine a ben giudicare degli oggetti del sentimento, e il genio una forza sorgiva della natura umana. Analogamente, aveva fatto della moralità un innesto della ragione sulla pianta selvatica delle passioni. E la prima tra queste, l'amor di sé, esso aveva considerato come il simbolo delle oscure forze della generazione, mostrando come l'uomo vi sia vitalmente attaccato e come si sforzi tuttavia di nasconderlo, per una sorta d'ingenito pudore. Anche nel più sentenzioso dei moralisti del '700, nel Vauvenargues (1715-1747) questi due temi del sentimento s'intrecciano e si compongono variamente insieme. Nell'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, v'è un libro dedicato alle

passioni, dove la dialettica della vita spirituale è fatta scaturire dall'urto di due sentimenti fondamentali, il sentimento dell'essere e il sentimento dell'imperfezione. A seconda che l'uno o l'altro prevalga, v'è spiegamento armonico o involuzione e tristezza; dal loro concorso dipendono le varie vicende dell'anima [6]. Tutta l'opera del Vauvenargues è costellata di brevi e rapsodiche osservazioni sul comportamento delle varie facoltà spirituali in rapporto con le passioni. Ne citeremo alcune. « Quasi non v'è uomo il cui giudizio sia superiore alle passioni. » « Coloro che credono gli uomini arbitri dei loro sentimenti non ne conoscono la natura. » [7] « La ragione arrossisce delle inclinazioni di cui non può rendere conto. » « Il segreto dei minimi piaceri della natura sfugge alla ragione. » « I grandi pensieri vengono dal cuore. » « La coscienza è organo obbediente del sentimento che ci domina e delle opinioni che ci governano. » « Nell'infanzia dei popoli come in quella degl'individui, il sentimento ha sempre preceduto la riflessione e n'è stato il primo maestro. » « Io ho sempre trovato ridicolo che gli uomini abbiano foggiato una virtù incompatibile con la natura dell'uomo e che, dopo averla così immaginata, abbiano pronunziato freddamente che non v'è alcuna virtù. » [8]

Da tutti questi esempi si ricava facilmente che s'avrebbe torto ad attribuire al razionalismo il proposito di risolvere senza residui la vita passionale in quella razionale e cosciente. Esso non ha mai disconosciuto l'esistenza di un certo fondo alogico e prelogico dell'anima, pur ammettendo che la ragione possa agganciare a quello la propria trama. Non è qui dunque il tratto distintivo tra il razionalismo e il romanticismo; ma piuttosto in ciò, che il primo esordisce con un pensiero già sgombro di motivi passionali e ragiona sulle passioni a freddo, anche quando

[6] VAUVENARGUES, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (Paris 1871), II, p. 48.

[7] *Ibid.*, II, pp. 85, 91.

[8] VAUVENARGUES, *Réflexions et maximes*, XLI, XLII, CXXVII, CXXXV, CXV, CCXCVI.

ne riconosce l'incontrastato dominio. I romantici invece sono sentimentali per temperamento, prima d'ogni riflessione che collochi il sentimento al posto che gli spetta. Essi sono, in atto, quei primitivi, quei fanciulli di cui parla Vauvenargues, nei quali la ragione ha un risveglio più lento e tardivo.

Un esempio tipico ci è dato da Rousseau. « Due cose quasi inconciliabili, egli scrive nelle *Confessioni*, si uniscono in me, senza che io possa concepirne il modo: un temperamento ardentissimo, delle passioni vive e impetuose, e delle idee lente a nascere, imbarazzate, le quali non si presentano che *après coup*. Si direbbe che il mio cuore e il mio intelletto non appartengano allo stesso individuo. »[9] Le prime reazioni di un tale temperamento sono perciò sempre emotive e rapidissime; la ragione, sopravvenendo poi a cose fatte, deve adattarsi a un partito già preso, e sofisticare per giustificarlo. Ciò spiega l'apparente paradosso, per cui Rousseau unisce al carattere più impulsivo uno spirito più incline alle sofisticazioni intellettualistiche. Il suo naturalismo rientra nell'àmbito delle prime impressioni schiette e immediate del sentimento; le sue costruzioni pedagogiche, politiche, scientifiche, sono invece degli sforzi riflessi, e spesso artificiosi, per armonizzare i dati del sentimento in una visione razionale compiuta.

Sotto il primo aspetto, che per ora c'interessa di considerare isolatamente, egli ci appare come un temperamento facile ad abbandonarsi ai sogni, alle emozioni, alle lagrime. Egli si compiace spesso di descriverci il vivo e immediato consenso del suo spirito con la natura, che raggiunge perfino l'immedesimazione mistica. « Con lo spirito perduto nell'immensità, egli scrive a Malesherbes, io non pensavo, non ragionavo, non filosofavo; io mi sentivo con una specie di voluttà oppresso dal peso dell'universo, amavo perdermi in immaginazione nello spazio; il

[9] ROUSSEAU, *Confessions*, parte I, lib. III (p. 57 dell'ediz. Didot).

mio cuore, rinserrato nei limiti degli esseri, si sentiva troppo stretto; *j' étouffais dans l'univers.* » Questo sentimento panico degl'istanti di rapimento più intenso digrada spesso in un senso più riposato e particolareggiato della natura e dei suoi spettacoli. Rousseau è il vero creatore del paesaggio romantico, di cui ha dato splendidi saggi nella *Nouvelle Héloïse*, nelle *Réveries du promeneur solitaire* e nelle *Confessions*.

Dallo stesso immediato consenso dello spirito umano con la natura fisica deriva che quest'ultima assuma le qualità morali di colui che la contempla. Essa è pura e incontaminata, è fonte inesauribile di bellezza e di bontà, è la vera patria ideale dello spirito, che nel suo grembo ritrova tutte le virtù ingenite offuscate nel commercio con una società artificiale e convenzionale. Natura fisica e natura umana si comunicano così reciprocamente i propri attributi; l'una si riflette nel chiaro specchio dell'altra; una stessa aria d'idillio le circonda e le confonde insieme. Ma la mistica unità sentimentale si spezza non appena interviene la riflessione, che introduce in essa il differenziamento e l'opposizione tra gli esseri e nell'interno di uno stesso essere. Si prenda la passione elementare e fondamentale: l'amor di sé. Nella sua espressione primitiva, conforme a natura, essa è qualcosa di sano e di vitale; è un istinto di conservazione comune a tutte le creature, che s'appaga quando i bisogni dell'individuo sono soddisfatti e non cerca altro. Ma la riflessione trasforma e perverte l'amor di sé in amor proprio, cioè in un sentimento che si paragona a quello di altri, e quindi non è mai contento e non potrebbe esserlo, « perché, preferendoci agli altri, esige che gli altri ci preferiscano a sé, la qual cosa è impossibile ». Ecco come le passioni dolci e affettuose nascono dall'amor di sé e le passioni odiose e irascibili nascono dall'amor proprio [10].

Ora, intervenendo l'amor proprio in tutti i rapporti degli uomini tra loro, esso fa sì che ai valori ingenui

[10] *Émile*, IV, ed. Garnier, p. 239.

della natura si sovrappongano dei disvalori prodotti dall'artifizio. E, crescendo questi rapporti nel corso della storia, il fondo primitivo di bontà e di sanità viene a poco a poco pervertito e corrotto. Il rimedio che il ferito sentimento è spinto a portare a questi mali è la fuga dal mondo, l'isolamento dagli uomini per salvare quel ch'è possibile della comune umanità. E Rousseau ha spesso cercato di praticare questo rimedio, rasentando a volte la più cupa misantropia. « Io ho un cuore pieno di amore — così scrive a Malesherbes — ma che può bastare a se stesso. Io amo troppo gli uomini per avere bisogno di scegliere tra essi; io li amo tutti; ed è perché li amo, che odio l'ingiustizia; è perché li amo che li fuggo. » Ma se egli può come individuo, fuggire il consorzio umano, non può, come pensatore, fuggire il problema del contrasto tra il sentimento e la riflessione, tra l'umanità, in quanto valore naturale, e gli uomini, in quanto figli dell'egoismo e dell'ingiustizia. Il problema l'insegue anche nella solitudine. E la riflessione stessa, a lungo interrogata e tormentata, gli suggerisce altri rimedi, che forse danno minore gioia e ristoro, ma che hanno, di fronte ai rimedi del sentimento, due pregi: essi sono partecipabili a tutti gli uomini e non soltanto a coloro che hanno la forza d'isolarsi; e inoltre, procedendo da quella medesima riflessione che ha introdotta la divisione e la corruzione nel mondo, essi sono l'antidoto più diretto ed efficace, che combatte il male alle sue radici. Il problema sta nel cercare nella ragione i mezzi capaci di reintegrare le condizioni dello stato di natura che la ragione ha turbato. E questo è possibile in quanto la ragione è in grado di convertire in un proprio ideale il sentimento originario di quello stato di natura, e pertanto di misurare alla stregua di esso le condizioni di fatto della società umana, e di correggerle e modificarle conformemente. L'*Emilio* e il *Contratto sociale* contengono appunto dei rimedi di tal genere. Una falsa educazione intellettualistica ha allontanato gli uomini dalle vie native e spontanee dello sviluppo armonico delle loro facoltà; una più sapiente edu-

cazione, avendo di mira come suo ideale la reintegrazione di questo processo naturale, cercherà di cancellare tutto ciò che gli uomini hanno di loro arbitrio introdotto in disaccordo con esso. Una società politica fondata sulla diseguaglianza e sull'ingiustizia ha reso gli uomini schiavi, di liberi che erano; il *Contratto sociale* cercherà di convertire questa servitù di alcuni individui verso altri in una reciproca dipendenza e in un servizio a vantaggio della comunità, cioè in una libertà compatibile coi legami sociali. Questi rimedi scaturendo dalla ragione, non appagheranno mai completamente il sentimento nostalgico di quel che l'umanità ha perduto e che può ritrovare solo in qualche istante di solitudine e di abbandono. Essi saranno soltanto delle approssimazioni parziali al remoto modello, che con la sua stessa perfezione irraggiungibile esigerà sempre nuovi sforzi di adattamento e miglioramento, e manterrà così in un moto vitale la società umana. Sta qui l'essenziale carattere illuministico della concezione roussoiana; solo che il contrasto più vivamente sentito tra l'ideale e la realtà empirica conferisce una forza più drastica ai rimedi da sperimentare, e il pacifico riformismo caro agl'illuministi sbocca in una più impetuosa azione rivoluzionaria.

## 3.

### I DUE « DISCORSI »

Prima di analizzare l'*Emilio* e il *Contratto sociale*, è opportuno che ci fermiamo sulle fasi preparatorie di queste due opere. Il *Discorso sulle scienze e le arti* e il *Discorso sull'ineguaglianza* sono, rispettivamente, i primi abbozzi dell'una e dell'altra: abbozzi immaturi, nei quali è accentuato l'elemento negativo del distacco e dell'opposizione tra natura e cultura e tra natura e società, e appena si fa luce un principio di composizione e di pacificazione.

Il *Discorso sulle scienze* è la premessa polemica dell'*Emilio*. La sua tesi è che lo spirito umano si è andato corrompendo a misura che si perfezionava nelle scienze e nelle arti. In un quadro storico tracciato con bravura oratoria, esso mostra che, fin dai tempi più remoti, non appena l'Egitto diviene padre della filosofia e delle arti, sopraggiunge la conquista di Cambise, seguita da quella dei greci, dei romani, degli arabi e dei turchi. La Grecia, sempre dotta, sempre voluttuosa, sempre schiava, non ha fatto che subire nelle sue rivoluzioni dei mutamenti di padrone. Roma stessa, la capitale del mondo, è caduta sotto il giogo che aveva imposto a tanti popoli, e il giorno della sua caduta è stato la vigilia di quello in cui essa diede a uno dei suoi cittadini il titolo di arbitro del buon gusto. La conclusione è che « il lusso, la dissoluzione e la schiavitù sono stati in ogni tempo il castigo degli sforzi orgogliosi che abbiamo fatto per uscire dalla felice ignoranza in cui la saggezza eterna ci aveva posti... Popoli, sappiate dunque una buona volta che la natura ci ha voluto preservare dalla scienza, come una madre strappa un'arma pericolosa dalle mani del suo figliuolo; che tutti i segreti che essa ci nasconde sono altrettanti mali da cui ci garantisce, e che la pena che voi incontrate nell'istruirvi non è il minore dei suoi benefizi. Gli uomini sono perversi, ma sarebbero peggiori, se avessero avuto la disgrazia di nascere dotti » [11].

Posta così brutalmente l'antitesi, lo stesso Rousseau avvertiva quanto essa suonasse strana e paradossale. E si sforzava di attenuarla, dichiarando in una introduzione di non aver voluto maltrattare la scienza, ma difendere la virtù, e spiegando in una lettera al re di Polonia che la scienza è « ottima in sé », ma non è purtroppo fatta per l'uomo, che ha lo spirito troppo limitato per compiervi grandi progressi, e una passionalità troppo viva nel cuore per non farne cattivo uso. E soggiungeva che, se è vero che la cultura corrompe i costumi delle nazioni,

[11] *Discours sur les sciences et les arts*, I.ère partie.

non bisogna concludere che un uomo non possa essere insieme sapiente e virtuoso. Questa unione, ora appena intravvista, sarà realizzata da Emilio.

Il seguente *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* è a sua volta la premessa polemica del *Contratto sociale*. Come scoprire il volto antico ed eterno dell'uomo? Simile alla statua di Glauco, che il tempo, il mare e le tempeste avevano talmente sfigurata che rassomigliava meno a un Dio che a una bestia feroce, l'anima umana, alterata in seno alla società da mille cause continuamente rinascenti, ha mutato sembianze al punto da sembrare irriconoscibile. Non è perciò facile impresa sceverare quel che v'è di originario e quel che v'è di artificiale nella natura dell'uomo, e conoscer bene uno stato « che non esiste più, che forse non è mai esistito e che probabilmente non esisterà mai », e del quale però è necessario formarsi un giusto concetto, per ben giudicare del nostro stato presente [12].

Tuttavia si possono distinguere nella specie umana due sorte d'ineguaglianze, l'una naturale e fisica, che consiste nella differenza di età, di salute, di forze del corpo e di qualità dello spirito; l'altra morale e politica, che dipende da convenzioni ed è stata stabilita, o almeno autorizzata, col consenso degli uomini. La prima non è certamente eliminabile, ma non ha avuto sul destino dell'umanità l'importanza che le è stata attribuita da Hobbes e da altri detrattori della natura umana, i quali hanno preteso di fondare su di essa tutti i rapporti di dipendenza e di oppressione. Se si paragona la diversità prodigiosa di educazioni e di modi di vita dello stato civile con la semplicità e l'uniformità della vita naturale e selvaggia, si comprende facilmente come la differenza da uomo ad uomo debba essere molto minore nello stato di natura che nella società, e come l'ineguaglianza naturale debba nella specie umana accrescersi prodigiosamente per effetto dell'ineguaglianza istituzionale. Ma, quand'anche la natura

[12] *Discours sur l'origine* ecc., prefaz.

mostrasse nella distribuzione dei suoi doni tante preferenze quante se ne pretendono, quale vantaggio ne trarrebbero i più favoriti a danno degli altri, in uno stato di cose che non comporta quasi nessun rapporto tra loro? Dove non c'è amore, a che serve la bellezza? Che serve lo spirito a gente che non parla, e l'astuzia a chi non ha affari? Si sente sempre ripetere che i più forti opprimeranno i deboli. Ma che cosa s'intende per oppressione? Il dominar degli uni con la violenza, il gemere degli altri, asserviti ai capricci di quelli? Ebbene, è precisamente quel che si osserva nella nostra società; ma non si vede in qual modo ciò potrebbe avvenire tra uomini selvaggi, che non sanno neppure cosa sia dominare e servire. Chi mai verrà a capo di farsi obbedire da essi? e quali potranno essere le catene della dipendenza tra uomini che non posseggono nulla? [13]

Bisogna dunque toccare lo stadio della vita sociale e civilizzata perché queste idee acquistino un senso. Colui che per primo, avendo chiuso un terreno, decise di dire: questo è mio, e trovò persone tanto semplici da credergli, fu il vero fondatore della società civile. E iniziata la società, e fondati nuovi rapporti tra gli uomini, la necessità impose a costoro qualità differenti da quelle dello stato di natura. Le facoltà dovettero svilupparsi, la memoria e l'immaginazione entrarono in gioco, l'amor proprio fu impegnato, la ragione resa più attiva. Rapporti morali cominciarono a introdursi nelle azioni umane, e con essi apparvero le sanzioni e le pene, sempre più gravi a misura che le occasioni di offendere divennero più frequenti. Bisognò inoltre che l'uomo imparasse a suo vantaggio a mostrarsi diverso da quello che era; l'essere e l'apparire divennero due cose differenti, e da questa distinzione vennero fuori il fasto imponente, l'astuzia ingannatrice e tutti i vizi che ne sono il corteo. D'altra parte, di libero e indipendente che prima era l'uomo, eccolo assoggettato da una moltitudine di nuovi bisogni a

[13] *Discours sur l'origine* ecc., parte I.

tutta la natura e particolarmente ai suoi simili, di cui divenne lo schiavo, anche quando ne fu il padrone. Insomma, l'ambizione divorante, l'ardore di elevare la propria fortuna, la concorrenza, l'opposizione degl'interessi e il desiderio nascosto di profittare a spese degli altri, furono i primi effetti della proprietà e il crescente corteo dell'ineguaglianza nascente.

Sopravvenne in seguito lo stato. Furono i ricchi che dovettero sentire per primi come fosse loro svantaggiosa una guerra perpetua, di cui essi facevano tutte le spese. E, spinti dalla necessità, concepirono il progetto più ingegnoso che sia mai entrato nello spirito umano: quello di impiegare a proprio favore le forze stesse di quelli che li attaccavano, di fare dei loro avversari i loro difensori. Tale fu o dovette essere l'origine della società e delle leggi, che diedero nuovi impedimenti al debole e nuove forze al ricco, distrussero irreparabilmente la libertà naturale, fissarono per sempre la legge della proprietà e dell'ineguaglianza, e di un'accorta usurpazione fecero un diritto irrevocabile, assoggettando, a vantaggio di pochi ambiziosi, tutto il genere umano al lavoro, alla servitù, alla miseria.

Dallo stato sorsero gli stati, e tra essi si riprodussero le lotte e le guerre. Di qui le battaglie cruente, gli assassini politici, le rappresaglie, che fanno fremere la natura e urtano la ragione; di qui, tutti i pregiudizi orribili che elevano al grado di virtù lo spargimento del sangue umano. Le persone più oneste impararono a contare tra i loro doveri quello di scannare i propri simili; e si videro infine gli uomini massacrarsi a migliaia senza sapere perché.

Compendiando in poche tappe essenziali il progresso dell'ineguaglianza, possiamo dire che lo stabilimento del diritto di proprietà è stato la prima tappa, l'istituzione della magistratura la seconda, il mutamento del potere legittimo in arbitrario la terza ed ultima. Di modo che la condizione di ricco e di povero fu autorizzata nella prima fase, quella di potente e di debole nella seconda, e nella terza quella di padrone e di schiavo, che è anche

l'ultimo grado dell'ineguaglianza e il termine in cui confluiscono tutti gli altri, finché nuove rivoluzioni dissolvono del tutto il governo o lo avvicinano alle istituzioni legittime. Il *Contratto sociale* mostra la via di questa seconda alternativa.

## 4.

### IL « CONTRATTO SOCIALE »

L'opera che porta questo nome doveva essere parte di un'altra maggiore che presumibilmente avrebbe rifuso in un sol corpo tutte le esperienze politiche, polemiche e costruttive, di Rousseau. Ma lasciata interrotta l'esecuzione del piano generale, rimase il frammento, che, formando un tutto in sé compiuto, poté essere pubblicato da solo. Questa circostanza spiega il tono assertivo e dommatico del libro. Sorretto da una lunga introduzione storica e critica, esso sarebbe apparso meno astratto, ma avrebbe anche perduto buona parte di quella forza rivoluzionaria che gli viene appunto dal suo stesso isolamento. Per noi che siamo in grado di giudicarlo alla luce delle sue premesse polemiche, esso non è più, come per i contemporanei, un'improvvisa rivelazione dall'alto, una reincarnazione laica del mistero che nella remota antichità circondava la promulgazione della legge divina; esso è soltanto una via di uscita, un *pis aller*, per rimediare con convenzioni umane i mali creati dal consorzio umano e compensare la perdita di quello stato di natura, di cui ogni uomo porta chiuso nel cuore il nostalgico ideale. Un critico francese, il Lanson, ha voluto anzi ravvisare, nella genesi del *Contratto*, i momenti di una sintesi dialettica, dove la tesi è lo stato di natura, l'antitesi è lo stato sociale, la sintesi è il *Contratto* stesso. In realtà, i momenti vi sono, ma il processo dialettico manca; per ammetterlo, bisognerebbe affermare che il contratto sociale sia per Rousseau il superamento di un astratto stato di

natura, e che l'antitesi abbia, nella sua stessa negatività, una positiva efficacia per vincere quell'astrattezza. Ma tutto ciò contrasta apertamente con la veduta di Rousseau, che vagheggia lo stato di natura come un paradiso perduto e mostra una ripugnanza egualmente sentimentale verso i mali della società. Più giusto, dunque, è parlar di via d'uscita e di compromesso, che non di sintesi.

Il *Contratto* esordisce con la raffigurazione immaginosa e scultorea dei due stadi, iniziale e terminale, della vita dell'umanità: « l'uomo è nato libero e dovunque è nelle catene ». Si pretende che la forza legittimi questo mutamento. Ma la forza è un dato di fatto mutevole, che non legittima nulla. Essa è una potenza fisica, e non si vede quale moralità o diritto potrebbe risultare dai suoi effetti. Cedere alla forza è un atto di necessità, non di volontà: appena si può disobbedire impunemente, lo si può legittimamente. Ordunque, poiché nessun uomo ha per natura autorità sui propri simili, e poiché la forza non produce nessun diritto, non restano che le convenzioni come possibili basi di ogni autorità legittima tra gli uomini. Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per cui ognuno, nel riunirsi agli altri, non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima: tale è il fine del contratto sociale. E le sue clausole si riducono a questa unica: ciascun associato aliena ogni suo diritto a tutta la comunità, in modo che, dandosi per intero, le condizioni dell'assoggettamento sono eguali per tutti, e dandosi alla comunità, egli obbedisce a se stesso, cioè è libero. Eguaglianza e libertà sono i due massimi beni che il contratto sociale assicura ai consociati, e che lo compensano dei beni analoghi [14] perduti con la rinunzia allo stato di natura [15].

[14] Ma non identici. La libertà dell'uomo di natura è l'illimitata disposizione di sé, la libertà dell'uomo sociale è la libertà nella legge che da lui scaturisce; similmente l'eguaglianza del primo è un dato di fatto, soggetto al limite della diversità delle forze e dei bisogni, quella del secondo è eguaglianza di pretese legittime.
[15] *Contrat social*, libro I, I, 3, 4, 6, 8; II, II.

Alcuni hanno preteso che l'atto con cui si costituisce un governo è un contratto tra il popolo e i capi che esso si dà, col quale si stipulano le condizioni del comando e dell'obbedienza. Ma Rousseau respinge questo patto di servitù; per lui non v'è che un contratto solo, quello degli associati tra loro, da cui nasce lo stato; ed essendo nello stato reciproche le funzioni del comandare e dell'obbedire, gli atti con cui s'istituiscono le magistrature sono leggi emananti dal popolo sovrano, sicché i governanti non sono i padroni del popolo, ma i suoi ufficiali, che esso può destituire quando vengon meno al proprio compito [16].

Come la natura dà a ciascun uomo un potere assoluto su tutte le sue membra, così il patto sociale dà al corpo politico un potere assoluto su tutti i suoi organi; ed è questo potere che prende il nome di sovranità. Ma per assoluto che esso sia, non può oltrepassare i limiti delle convenzioni generali che gli hanno dato origine; onde ciascun uomo può disporre pienamente di ciò che gli è stato lasciato in suo arbitrio della libertà e dei beni. Bisogna dunque distinguere i diritti rispettivi del cittadino e del sovrano; ciò che non importa alla comunità e non fa parte del patto, si sottrae all'ingerenza del sovrano: ma il sovrano stesso è giudice della delimitazione tra il privato e il pubblico [17]. Rientra nella medesima distinzione quella tra la volontà generale e la volontà di tutti. La prima concerne gli interessi comuni ed è la forza collettiva che sostiene e dirige la sovranità; la seconda riguarda gl'interessi privati, e non è che una somma di volontà particolari.

La sovranità, non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può essere alienata, né divisa. Ma avviene che i politici non potendo scinderla nel suo principio, la dividano nel suo oggetto, cioè nei poteri che ne scaturiscono (legislativo, esecutivo, ecc.). Essi fanno così del

[16] III, 18.
[17] II, 4.

sovrano un essere fantastico, formato di pezzi ricuciti, attribuendo valore di parti dell'autorità a quelle che non sono se non emanazioni di essa [18]. E come non si divide, così la sovranità non si rappresenta, ma persiste sempre nella propria fonte. I deputati del popolo non sono i suoi rappresentanti, ma i suoi commissari, che non possono concludere nulla di definitivo senza la sua ratifica. L'idea di rappresentanza non è che il rammodernamento di un vecchio concetto del diritto feudale, di quell'iniquo e assurdo governo che ha degradato la specie umana; ma nelle antiche repubbliche, mai il popolo ebbe rappresentanti, e neppure conobbe questa parola [19].

Si delinea già, da questi sommari cenni, una concezione democratica, ma nel tempo stesso assolutistica, che col trasferire da un solo individuo a tutto il popolo la suprema autorità, non fa che estenderne la portata e renderla più rigida e ferrea. Se negli antichi rapporti tra monarchi e soggetti potevano introdursi dei temperamenti, dettati dalla consuetudine e resi necessari per l'impossibilità stessa che un sol uomo invadesse o controllasse tutta la sfera delle attività particolari, questi spontanei correttivi dell'assolutismo non sono più possibili in uno stato dove ogni individuo è organo della sovranità e dove pertanto l'azione del governo può giungere fino ai vasi capillari del tessuto politico. È vero che Rousseau vuol salvaguardare da ogni ingerenza pubblica una zona privata dell'individuo; ma, anche trascurando la contraddizione in cui cade, avendo posto nella clausola del contratto sociale che ciascun associato aliena tutti i suoi diritti, la difesa è sempre fragile, se rientra nella competenza del sovrano giudicare fin dove debba estendersi la propria azione. Chi mai l'arresterà nei suoi tentativi d'invadenza? Par di vedere lo stato roussoiano, simile al leviatano di Hobbes, ma divenuto più forte e temibile per la forza del principio democratico che vi s'incarna, distendere progressiva-

[18] II, I, 2.
[19] III, 15.

mente i suoi tentacoli, fino a stringere d'ogni parte la sua preda. E l'immagine non è una mera finzione: a distanza di soli trenta anni lo stato vagheggiato da Rousseau sarà la Convenzione rivoluzionaria. Questa avocherà a sé tutto il potere, in nome della sovranità indivisibile; annullerà la rappresentanza politica, degradando i deputati a commessi; vorrà disporre illimitatamente dei beni, della vita, della coscienza stessa dei cittadini. Ma, poiché il rapporto di servitù è sempre reciproco, essa che asservirà la Francia, sarà serva a sua volta di un individuo, un Danton o un Robespierre, che non era previsto nelle clausole dell'originario contratto sociale. Come sarebbe potuto sussistere, del resto, un dominio collettivo, anonimo, non impersonato in un despota?

Certo, se Rousseau avesse veduto in atto l'opera che aveva sognata in immagine, ne sarebbe rimasto inorridito. Niente infatti più di essa doveva ripugnare al suo sentimento della libertà e alla sua visione idilliaca di una democrazia, limitata nel numero dei cittadini e nell'estensione del territorio, che amministra da sé pacificamente i propri affari, e ripudia le rappresentanze sol perché teme che nascondano in sé le tirannie, e perfino respinge l'impersonale tassazione in danaro, trovando più nobile che i cittadini prestino personalmente le loro forze in servizio della comunità [20]. Ma le buone intenzioni e i miti sentimenti non impediscono alla logica di trarre da premesse date le conseguenze implicite; pertanto, nel *Contratto sociale*, il contorno angusto e arcaico, tra spartano e ginevrino, doveva cadere, per dar luogo alla logica esplicazione del principio della sovranità assoluta del popolo, che costituiva il centro dinamico dell'opera.

Una conferma di questo tipico esempio dell'« eterogeneità dei fini » ci è data dalla politica religiosa del *Contratto sociale*. Nulla più della religione, considerata nell'intimità del cuore, dovrebbe essere sottratto all'ingerenza del governo; e tale in fondo è il sentimento di

[20] *Ibid.*, III, 15.

Rousseau. Ma, nello sforzo per dirimere le interferenze tra il privato e il pubblico, egli finisce col prendere un indirizzo diametralmente opposto. Egli comincia col distinguere, in rapporto con la società, tre tipi di religione. La prima è quella dell'uomo: una religione senza templi, senza altari, senza riti, limitata al culto puramente interiore del Dio supremo e dei doveri eterni della morale; in una parola, la religione del Vangelo. La seconda, che si può chiamare civile, è iscritta in un sol paese, ha i suoi dèi e patroni tutelari, i suoi dommi, il suo culto esterno stabilito dalle leggi. La terza e più bizzarra specie è quella che, dando agli uomini due legislazioni, due capi, due poteri, li sottomette a doveri contraddittori e impedisce ad essi di essere insieme devoti e cittadini. Tale è la religione dei lama e dei giapponesi, tale è specialmente il cattolicesimo romano.

Considerando politicamente queste tre specie, hanno tutte i loro difetti. La terza è per ovvie ragioni la peggiore di tutte. La seconda è buona in ciò che riunisce il culto divino e l'amore delle leggi, e, facendo della patria l'oggetto dell'adorazione dei cittadini, insegna loro che servire lo stato è servire il dio tutelare. Ma essa è cattiva in quanto, essendo fondata sull'errore e sulla menzogna, corrompe gli uomini e li rende creduli e superstiziosi. Resta la religione del Vangelo; ma questa, non avendo nessuna relazione particolare col corpo politico, lascia alle leggi la sola forza che traggono da sé, senza aggiungervene altra. Anzi, lungi dall'attaccare i cittadini allo stato, li distacca da esso, come da tutte le cose della terra. « Io non conosco, conclude Rousseau, nulla di più contrario allo spirito sociale... Una società di veri cristiani non sarebbe più una società di uomini. »

Così, ragionando da politico, egli è spinto ad accogliere, quasi suo malgrado, nel *Contratto sociale* un tipo di religione che rientra nel secondo gruppo. Poiché importa allo stato che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri, v'è una professione di fede puramente civile, di cui appartiene al sovrano fissare gli

articoli, non precisamente come dommi religiosi, ma come sentimenti di socialità, senza i quali è impossibile essere buon cittadino e suddito fedele. « Pur non obbligando nessuno a crederli, può bandire dallo stato chiunque non vi creda; può bandirlo non come empio, ma come insociabile. Che, se qualcuno, dopo aver riconosciuto pubblicamente questi dommi, si comporta come se non vi credesse, sia punito di morte; egli ha commesso il più grande dei delitti: ha mentito innanzi alla legge. »[21] È difficile immaginare una formula di più odiosa intolleranza. Ma nello stato roussoiano, la prima vittima del rigore delle leggi sarebbe stato lo stesso Rousseau[22].

[21] *Ibid.*, IV, 8.

[22] Per formarsi un'idea compiuta del pensiero politico del ginevrino bisogna aver presenti, oltre il *Contratto*, altre due opere: le *Considérations sur le gouvernement de Pologne* e l'*Extrait du projet de paix perpetuelle de l'abbé de St. Pierre*. La prima accentua l'importanza delle istituzioni nazionali nella formazione del genio, del carattere, dei costumi di un popolo. Nella seconda è esposto e criticato l'ingegnoso progetto dell'abate, che precorre da lontano i tentativi odierni. Ognuno di noi è nello stato civile coi suoi concittadini e nello stato di natura col resto del mondo. Così, non abbiamo abolito le guerre particolari che per accenderne altre più generali e mille volte più terribili. Il solo mezzo per togliere questa pericolosa contraddizione non può essere che una forma di governo confederativo, che, unendo i popoli con legami simili a quelli che uniscono gl'individui, sottometta gli uni e gli altri egualmente all'autorità delle leggi. Per rendere più realistico il suo progetto, l'abate aggiungeva alcune considerazioni sulla situazione particolare dell'Europa, quasi egualmente popolata e fertile, molto solidale nelle sue parti, ricca di fiumi che favoriscono le comunicazioni, divisa in una molteplicità di stati relativamente piccoli che, unita ai bisogni del lusso e alla diversità dei climi, rende gli uni necessari agli altri. Tutte queste cause riunite fanno dell'Europa non una mera collezione di popoli, che non hanno in comune se non il nome, ma una società reale, che ha la sua religione, i suoi costumi e anche le sue leggi, sì che nessuno dei popoli che la compone può allontanarsene senza suscitar dei torbidi. Nel commento al progetto, Rousseau consente nel giudicar folle la politica dei conquistatori. « Ho battuto i romani, diceva Annibale ai cartaginesi, mandatemi delle truppe! Ho assoggettato l'Italia a tributi, mandatemi del danaro! » Ma giudica troppo semplici i mezzi per eseguire il piano principale. Tuttavia, soggiunge, ci si dia un Enrico IV e un Sully, e il progetto ridiverrà ragionevole. O meglio,

## 5.

## L'« EMILIO »

Nato insieme col *Contratto sociale*, l'*Emilio* si svolge secondo uno schema perfettamente analogo. Come il primo vuol rimediare ai danni dello stato sociale con una convenzione che prende a modello l'ideale dello stato di natura, così il secondo vuol sanare i vizi inveterati di una cattiva educazione con mezzi pedagogici che si conformano allo spontaneo svolgimento delle forze e delle facoltà naturali. « Educazione negativa » è stato giustamente definito questo complesso di mezzi; ma negativa non già nel senso che non si debba far nulla e si lasci la natura far da sé, ma in quello che si rimuovano gli ostacoli che la società e la tradizione improvvidamente frappongono all'opera della natura. Ciò implica che l'educatore conosca positivamente e profondamente le vie che essa segue e le nascoste forze che la fanno agire, e che pertanto molta sapienza si celi nel suo apparente assenteismo. Così « la vera educazione consiste meno in precetti che in esercizi » [23], dove la spontaneità dell'allievo può manifestarsi; ma gli esercizi saranno abilmente predisposti in modo che appaiano dettati dalla natura stessa delle cose. Nella prima età della vita, quando la memoria e l'immaginazione sono ancora inattive e il fanciullo non è attento se non a quello che attualmente impressiona i suoi sensi, sarà còmpito dell'educatore offrirgli quel materiale delle conoscenze in un ordine conveniente, che prepari la memoria a serbarle, per darle poi un giorno nello stesso ordine all'intelletto [24]. Prima dell'età della ragione, il fanciullo non riceve delle

consoliamoci di non vederlo eseguire, perché ciò non può farsi se non con mezzi violenti e temibili per l'umanità. Non si vedono leghe federative stabilirsi altrimenti che con rivoluzioni; e su questa base, chi mai oserebbe decidere se una lega europea sia da desiderare o da temere?

[23] *Émile*, I, 8.

[24] *Ibid.*, I, 39.

idee, ma delle immagini; e la differenza tra le une e le altre è che queste ultime non sono che delle pitture assolute degli oggetti sensibili, mentre le idee sono delle nozioni degli oggetti stessi, determinate da rapporti. Un'immagine può essere sola nello spirito che se la rappresenta, ma ogni idea ne suppone delle altre. Perciò la prima educazione non dovrà essere mnemonica. Non essendo capaci di giudizio, i fanciulli non hanno, contro le apparenze, vera memoria. Essi ritengono dei suoni, delle figure e delle sensazioni, ma raramente delle idee, più raramente i loro legami [25]. Meglio gioverà educare i sensi a percepire con giustezza e precisione, servendosi particolarmente del controllo del tatto, i cui giudizi sono più limitati, ma più sicuri. Sarà in questa prima fase di grande aiuto il disegno, perché i fanciulli, grandi imitatori, amano tutti riprodurre le immagini delle cose. « Vorrei però, dice Rousseau, che il mio coltivasse quest'arte non per se stessa, ma per rendere l'occhio giusto e la mano flessibile... E vorrei che egli non avesse altro maestro che la natura, né altro modello che gli oggetti. » [26]

L'educazione del corpo e quella del carattere procederanno di pari passo con l'istruzione informativa. La buona costituzione del corpo rende le operazioni dello spirito facili e sicure; perciò alla formazione di essa Rousseau dedica molta cura, esigendo che il bambino cresca sano, all'aria aperta, senza mollezze, con cibi semplici. Lo sviluppo del carattere accompagna quello del corpo, anzi ne costituisce l'aspetto interiore. I genitori che vivono nella società hanno troppa impazienza di introdurre in essa i loro figli. Dando ad essi un numero di bisogni maggiore di quello che la natura comporti, non fanno che indebolirne la tempra. Ma neppure, d'altra parte, la vera saggezza consiste nel diminuire i desideri e i bisogni, perché, riducendosi questi al di sotto della nostra potenza, una parte delle nostre facoltà resterebbe oziosa; essa sta

[25] *Ibid.*, II, 97.
[26] II, 147.

invece nel ridurre l'eccesso dei desideri sulle facoltà e nel proporzionare la potenza e il volere. Allora soltanto, essendo tutte le forze in armonico gioco, l'anima sarà serena e bene ordinata [27].

Un altro mezzo importante per la formazione del carattere sta nel mantenere il fanciullo nella sola dipendenza delle cose, e non in quella d'un altrui volere. È nella natura dell'uomo sopportare pazientemente la necessità delle cose e non una volontà estranea e sovrapposta. Che il fanciullo non sappia, quando agisce, che cosa è obbedienza, e che cosa è comando, quando si agisce per lui. Che egli senta egualmente la libertà nelle sue azioni e nelle vostre. E non gli s'infligga nessuna specie di castigo, perché egli ignora che cos'è la colpa; né gli s'inculchi innanzi tempo un amore, che egli non può intendere, per la verità: « le menzogne dei fanciulli sono opera dei maestri, perché insegnar loro a dire la verità non è altro che insegnar loro a mentire ». Non si tema che, lasciandoli vagare e smarrirsi in esperienze personali, si perda del tempo prezioso: la più importante, la più utile regola di tutta l'educazione non è di guadagnare tempo, ma di perderne. « Uomo prudente, spiate a lungo la natura, osservate bene il vostro allievo prima di dirgli la prima parola; lasciate dapprima il germe del suo carattere in piena libertà di mostrarsi, non lo costringete in niente, per meglio vederlo tutt'intero. Pensate che questo tempo di libertà sia perduto per lui? al contrario, sarà il meglio impiegato. » [28]

Il risveglio della ragione, dopo che lo sviluppo dei sensi è maturo, dà luogo alla seconda fase del processo educativo. Ragionare coi fanciulli è stata la grande massima di Locke, ma sembra che non abbia avuto un successo capace di accreditarla. Il capolavoro di una buona educazione è certamente di fare un uomo ragionevole; ma è un cattivo inizio voler cominciare dalla fine. Emi-

[27] II, 58-59.
[28] II, 78.

lio esordirà invece assai tardi nello studio delle discipline razionali, e il suo precettore non si preoccuperà tanto di riempirgli la testa di nozioni fatte, quanto di fortificare gli strumenti atti ad acquistarle, e di fare in modo che egli non impari la scienza, ma l'inventi. Si pretende insegnare la geografia a un fanciullo e gli si mettono davanti dei globi, delle sfere, delle carte. Perché tutte queste rappresentazioni? perché non cominciar col mostrargli l'oggetto stesso e le sue relazioni? Noi non sappiamo mai metterci al posto dei fanciulli; noi non entriamo mai nelle loro idee, ma prestiamo loro le nostre; e, seguendo sempre i nostri ragionamenti, per mezzo di catene di verità, non facciamo che ammassare stravaganze ed errori nella loro testa [29].

Con l'esposto criterio, Rousseau traccia un modesto *curriculum* di studi per il suo allievo, cercando di evitare ogni astrusità, ogni polimatia, e sforzandosi principalmente di porre in evidenza gli aspetti umanistici delle singole discipline. La cultura ha per lui un fine formativo e morale; da essa deve scaturire il supremo ammaestramento di amar tutti gli uomini, anche quelli che ci disprezzano, di non collocarsi in nessuna classe sociale, ma di ritrovarsi in tutte, di considerare il genere umano con tenerezza, anche con pietà, mai con dispregio. Uomo, non disonorare l'uomo!

Fino al termine dell'adolescenza, Emilio non saprà se ha un'anima e non avrà ancora avuto nessun insegnamento religioso. Bisogna infatti guardarsi dall'annunziare la verità a quelli che non sono in grado d'intenderla, perché è come volervi sostituire l'errore. Varrebbe meglio non avere nessuna idea della divinità, che averne idee basse, fantastiche, ingiuriose, indegne di essa; è minor male disconoscerla che oltraggiarla. L'insegnamento religioso e filosofico, che sarà impartito ad Emilio quando sarà in grado d'intenderlo, è contenuto nella celebre *Professione di fede del Vicario savoiardo*.

[29] *Ibid.*, II, 71; III, 179-183.

## 6.

### RELIGIONE E FILOSOFIA

Leggendo la *Professione di fede* noi ci accorgiamo che il suo titolo è inappropriato. Essa non è un credo, e tanto meno un catechismo; ma una ragionata convinzione filosofica, che si forma per gradi, con un processo metodico che arieggia quello del cartesianismo. « Risoluto ad ammettere per evidenti tutte quelle cose a cui nella sincerità del mio cuore non posso rifiutare il mio consenso, e per vere tutte quelle che mi sembrano avere un legame necessario con le prime, lasciai tutte le altre nell'incertezza, senza rifiutarle, né accettarle, e senza tormentarmi a rischiararle, se non conducono a nulla di utile nella pratica. » E la prima verità evidente conquistata con questo metodo è che io esisto ed ho dei sensi da cui ricevo delle impressioni. Le mie sensazioni passano in me, perché mi fanno sentire la mia esistenza, ma la loro causa mi è estranea, perché mi colpiscono mio malgrado, e non dipende da me il produrle né l'annientarle. Io concepisco dunque chiaramente che la mia sensazione che è in me e la sua causa o il suo oggetto che è fuori di me non sono la stessa cosa. Così, non soltanto esisto io, ma esistono anche gli altri esseri, cioè gli oggetti dei miei sensi, e quand'anche essi non fossero che idee, è sempre vero che tali idee non sono io.

In seguito, riflettendo sugli oggetti dei sensi, e trovando in me la facoltà di paragonarli, io mi sento dotato di una forza attiva che non sapevo d'aver prima. Percepire è sentire; paragonare è giudicare; e giudicare e sentire non sono la stessa cosa. Io cerco invano nell'essere sensitivo questa forza intelligente che sovrappone due cose e che poi giudica; non saprei scoprirla nella sua natura. Infatti l'essere passivo sentirà ogni oggetto separatamente, o anche sentirà come un tutto un oggetto formato dalla somma di altri due; ma, non avendo nessuna forza per sovrapporli l'uno all'altro, non li para-

gonerà mai e non giudicherà. Queste idee comparative, come più grande e più piccolo, nello stesso modo che le idee numeriche di uno, due, ecc., non sono sensazioni, benché il mio spirito le produca ad occasione delle mie sensazioni. (Esse sono, in germe, le categorie.)

Passando all'esame dei corpi, la cui esistenza, come s'è visto, mi è immediatamente attestata dai sensi, io percepisco in essi due specie di movimenti, meccanici e spontanei. Nel moto dell'universo visibile e materiale non v'è nulla di quella spontaneità che appare nei movimenti degli uomini e degli animali. Il mondo non è dunque un grande organismo che si muove da sé; v'è nei suoi moti una causa estranea, che non riesco a percepire, ma di cui ho un'interna persuasione. Io conosco per mia esperienza che, se voglio muovere il mio corpo, questo si muove; non so come questo avvenga, ma so che dalla spontaneità del volere procede il movimento fisico. E forse è della natura della volontà che essa mi sia conosciuta nei suoi atti, non per la sua natura. Io son portato così ad argomentare una volontà superiore che muova tutto l'universo.

Se la materia mossa mi mostra una volontà, la materia mossa secondo certe leggi mi mostra una intelligenza. Per me, qualunque sia l'idea di Locke in proposito, basta considerare che la materia è estesa e divisibile per escludere che essa possa pensare. E quando un filosofo viene a dirmi che gli alberi pensano e le rocce sentono, per quanto egli cerchi d'imbarazzarmi coi suoi argomenti sottili, non posso vedere in lui che un sofista di mala fede, che preferisce dare il sentimento alle pietre, anziché accordare un'anima all'uomo. Ma una macchina non pensa, non v'è movimento né figura che possa produrre la riflessione; lo spazio non è la nostra misura; l'universo non è abbastanza grande per noi: i nostri sentimenti, i nostri desideri, la nostra inquietudine, il nostro stesso orgoglio hanno un principio diverso da questo corpo angusto in cui ci sentiamo incatenati.

L'intelligenza e la volontà mi conducono egualmente

a un principio supremo delle cose, a Dio. Certo, io non posso concepire con quei nomi altro che vaghe analogie. Dio è intelligente; ma in qual modo? L'uomo è intelligente quando ragiona; ma Dio non ha bisogno di ragionare; non vi sono in lui né premesse né conseguenze; il suo conoscere è intuitivo, tale che per esso tutte le verità non sono che una sola idea, come tutti i luoghi un sol punto e tutti i tempi un sol momento. Anche l'idea di creazione, attribuita al suo volere, mi confonde e sorpassa la mia portata; io la credo per quanto posso concepirla; ma so che Dio ha formato l'universo e tutto ciò che esiste, con ordine ed armonia perfetta.

Dove cercherò Dio? Non solo nei cieli che girano, nell'astro che ci rischiara, non solo in me stesso, ma nella pecora che pascola, nell'uccello che vola, nella pietra che cade, nella foglia che il vento trasporta. Dio è visibile nell'ordine del mondo, anche se s'ignora a qual fine quest'ordine tenda; nella bontà delle sue opere, anche se questa sembra offuscata talvolta dalle tenebre e dal male. Donde allora il male? Non da Dio, ma da noi. Quando dalla contemplazione dell'universo io passo a indagare me stesso, trovo spesso, in contrasto con l'armonia e la proporzione con cui la mia natura partecipa della bontà del creato, molta confusione e molto disordine. La ragione è che in me vi sono due princìpi distinti, l'uno che mi eleva allo studio delle verità eterne, all'amore della giustizia e del bello morale, l'altro che mi riconduce alla bassezza di me stesso, all'impero dei sensi e delle passioni. È qui la fonte del male. Uomo, non cercare altrove l'autore del male; questo autore sei tu stesso. Non esiste altro male, se non quello che tu fai o che tu soffri, e l'uno e l'altro vengono da te. Togli i tuoi funesti progressi, i tuoi errori e i tuoi vizi, togli l'opera dell'uomo, e tutto è bene.

Eppure, l'esistenza stessa del male questo almeno ha di buono, che per suo mezzo, o meglio, per suo contrasto, il bene naturale del creato si esprime in termini di virtù e di moralità. Unico giudice di questi valori è la

coscienza, istinto divino, voce immortale e celeste, guida sicura di un essere ignorante e limitato. Senza di essa, io non sento altro in me, che mi elevi al di sopra delle bestie, se non il triste privilegio di sviarmi di errori in errori, in balìa d'un intelletto senza regole e di una ragione senza principio. Gli atti della coscienza non sono dei giudizi, ma dei sentimenti; conoscere il bene infatti non è amarlo, né questa conoscenza è innata; ma non appena la ragione mostra alla coscienza il bene, essa è portata ad amarlo, e questo sentimento è, esso solo, innato.

Organo della moralità, la coscienza è nell'atto stesso organo della religione. Non v'è infatti altra religione intima e vera fuori di quella che istituisce un legame morale tra l'uomo e Dio. Vani e idolatri sono gli atti propiziatori e i riti delle religioni positive. Perfino la preghiera non ha senso. Io converso con Dio, io compenetro tutte le mie facoltà con la sua divina essenza, m'intenerisco dei suoi benefizi, lo benedico pei suoi doni, ma non lo prego. Che mai gli domanderei? che muti per me il corso delle cose? che faccia dei miracoli a mio favore? Ma ciò contraddice con l'idea che ho di lui. Gli domanderei di mutare la mia volontà? ma sarebbe un domandargli quel ch'egli mi domanda. Nella giusta diffidenza verso me stesso, la sola cosa che potrei chiedergli, o meglio che attendo dalla sua giustizia, è di raddrizzare il mio errore se m'inganno e se questo errore è pericoloso.

Ancora una formula di religione naturale, si dirà. Ma occorre forse una religione diversa? Coloro che ammettono una rivelazione particolare non fanno che degradare Dio, dandogli delle passioni umane. Un Dio che comincia con lo scegliersi un popolo e proscrive il resto del genere umano non è il padre comune degli uomini. La sola rivelazione ammissibile è quella che parla egualmente a tutti, nel linguaggio della natura e in quello della coscienza. Ad essa si avvicina il Vangelo, che ha tratti di una universalità e di una purezza, che sembrano te-

stimoniarne la fonte divina; ma lo stesso Vangelo è pieno anche di cose incredibili e ripugnanti alla ragione, che è impossibile ad ogni uomo sensato di concepire e d'ammettere. Che fare in mezzo a queste contraddizioni? Essere sempre moderato e circospetto, rispettare in silenzio ciò che non si saprebbe né rifiutare né comprendere, umiliarsi innanzi al grande Essere che, esso solo, fa la verità.

Abbiamo seguito quasi testualmente la *Professione di fede*, per conservarle quell'accento personale che fa tutta la sua originalità e la sua efficacia. Nel contenuto, essa arieggia i modelli della filosofia illuministica. È interessante notare che il romantico Rousseau, al cospetto dei massimi problemi della filosofia, rientra nella via del razionalismo settecentesco, dopo il lungo errare per aprirsi una via nuova. È una ragione più fervida la sua, più venata di passionalità, ma che afferma il suo incontrastato dominio, anche quando sembra cedere i propri diritti. Niente del cieco fideismo irrazionalistico è passato nel credo roussoiano. « Hanno, egli dice, un bel gridare: sottometti la tua ragione! Altrettanto può dirmi colui che m'inganna. Mi occorrono delle ragioni per sottomettere la mia ragione. » E anche dove sembra affidarsi alle rivelazioni immediate del sentimento, si dà cura di aggiungere: « la mia regola di affidarmi al sentimento più che alla ragione è confermata dalla ragione stessa ». La verità è che il romanticismo che gli si annida nel cuore gli lascia ancora la mente lucida e sgombra, come quella di un Voltaire.

## *Nota bibliografica* *

I

Sull'ILLUMINISMO IN GENERE, oltre le storie generali della filosofia, già citate nel volume precedente, si può consultare: Lecky, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, London 1910; Hibben, *The philosophy of enlightment*, London 1910; Marck, *Das Jahrhundert der Aufklärung (aus Natur u. Geistesw.)*, Leipzig 1923; Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932. Opere complementari: Cassirer, *Gesch. des Erkenntnisproblem i. d. Phil. u. Wissensch. d. n. Zeit*, 3 voll., Berlin 1922[3]; Lasswitz, *Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, 2 voll., Hamb. 1889-90; Croce, *Estetica*, Bari 1908; *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1941; *Ultimi saggi*, Bari 1935; De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1959; P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 voll., Paris 1934.

Sull'illuminismo inglese in particolare: Stephen, *History of english thought in the 18th Century*, London 1876; Martineau, *Types of ethical theory*, Oxford 1885 (1891[3]); Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII<sup>e</sup> Siècle*, Paris 1888; Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre jusqu'à nos jours*, Paris 1888; Graham, *English political philosophy from Hobbes to Main*, London 1899.

HOBBES: *Elementorum philosophiae, sectio prima: de Corpore*, Lond. 1655; *sectio secunda: de Homine*, Lond. 1658; *sectio tertia: de Cive*, Paris 1642; *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*, London 1651, tr. fr. 1652, latina 1658 (tr. it. del Vinciguerra, nei « Classici della filosofia moderna » del Laterza); tra gli scritti minori: la polemica col

* [Per gli aggiornamenti, v. la *Nota degli Editori, supra*, p. 5.]

Bramhall, svoltasi nel 1646, pubbl. nel 1654, ripubbl. nel 1677; *The questions concerning liberty necessity and chance*, 1656. Edizione completa delle opere: *Opera philosophica, quae latine scripsit*, Amst. 1668; n. ed., Molesworth, London 1839-45, in 5 voll.; *English Works*, Molesworth 11 voll., London 1839-45. Su Hobbes: Lyon, *La philos. de Th. Hobbes*, Paris 1893; Stephen, *Hobbes*, London 1904; Hönigswald, *Hobbes u. die Saatsphilosophie*, München 1922; Moser, *Th. Hobbes*, Berlin 1923; Levi, *La filosofia di T. Hobbes*, Milano 1929; Lubienski, *Die Grundlagen des etisch-politischen System von Hobbes*, München 1932; Laird, *Hobbes*, London 1934.

I PLATONICI DI CAMBRIDGE: Whichcote, *Select sermons and aphorisms*, London 1698; J. Smith, *Select discourse*, London 1660; Culverwel, *Discourse of the light of nature*, London 1652. Di queste opere ha fatto, una scelta il Campagnac, *The Cambridge Platonists*, Oxford 1901. Cudworth, *The true intellectual system of the universe. The first part, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted*, London 1678, tr. lat. del Mosheim, Jena 1733; *A treatise concerning eternal and immutable morality*, scritto prima del 1688, pubblicato postumo nel 1731, ristampato da Selby-Bigge, in *British moralists*, Oxford 1897. H. More, *Enchiridion ethicum*, Amst. 1688; *Enchiridion metaphysicum, in quo agitur de existentia et natura rerum incorporearum*, London 1671; *Opp. omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata*, London 1679. La corrispondenza con Cartesio è accessibile nell'ediz. cartesiana di Adam e Tannery, 1897-1910, 12 voll.

Sulla scuola di Cambridge: Hertling, *J. Locke u. d. Schule v. Cambridge*, Freiburg i. B. 1892; Schwell, *Études sur l'humanisme continental en Angleterre à la fin de la Renaissance*, Paris 1926; Powicke, *The Cambridge Platonists and their place in religious thought*, London 1930; Muirhead, *The platonic tradition in Anglo-Saxon philosophy*, London a. New York 1931; Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig 1932.

II

LOCKE. *An essay concerning human understanding*, in 4 libri, London 1690, tr. fr. Coste, Amsterdam 1700 (ed. Fraser, Oxford 1894); *Some thoughts concerning education*, London 1693; *The reasonableness of Christianity*, 1695; *Epistola de tolerantia*, Gouda

1689, seguita da altre tre lettere, 1690, 1692, 1704; *Posthumous Works*, London 1706 comprendenti: *A discourse of miracles; A fourth letter on toleration; An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God; The conduct of the understanding*, ecc. Edizioni complete, London 1714, 1722, ecc. Manca una buona edizione critica moderna di tutta l'opera; quella del Fraser si limita al *Saggio*.

Su Locke: Lord King, *The life of J. Locke with extracts from his correspondence, journals and commonplace books*, London 1830 [2], 2 voll.; Fox Bourne, *The life of J. Locke*, London 1876, 2 voll.; Marion, *J. L., sa vie et son oeuvre d'après des documents nouveaux*, Paris 1878 (1893 [2]); Fowler, *Locke*, London 1888 (1909); Fraser, *Locke*, Edinbourgh, London 1890; Gibson, *Locke's theory of knowledge and its historical relations*, Cambridge 1917 (1931 [2]); Carlini, *La filosofia di G. Locke*, 2 voll., Firenze 1920; Kemp Smith, *J. L.*, London 1933 (*Manchester Univ. Lectures*); Gibson, *J. L.*, London 1933 (*Annual lecture of the British Academy*); Aaron, *J. L.*, London 1937. Si consultino inoltre: la lunga introduzione premessa dal Green alla sua ed. di Hume; Hertling, *J. L., und die Schule von Cambridge*, Freiburg 1892; Sommer, *Locke's Verhaltnis zu Descartes*, Berlin 1887; Geil, *Ueber die Abhängigkeit Lockes von Descartes*, Strassb. 1887. Si veda infine la mia riduzione del *Saggio*, nella « Piccola bibl. filos. » del Laterza, 1938 (1956 [5]).

FISICI INGLESI. Boyle, *Sceptical chemist*, Oxford 1661; *The origine of formes and qualites according to the corpuscolar philosophy*, Oxford 1666; *Some considerations touching the usefulness of experimental philosophy*, Oxford 1663, 1671; *A free enquiry into the vulgarly received notion of nature*, 1686; *Opp. lat.*, Genevre 1677; *engl.*, London 1744, 1772. Hooke, *Micrographia*, Lond. 1665; *Postumous Works*, ivi 1705; *Philosophical observations and experiments*, ivi 1726.

Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London 1687, 3 voll. (una traduzione e riduzione italiana è stata curata dall'Enriques e dal Forti, Roma 1925); *Treatise of optic*, London 1704; *Opera*, ed. Horsey, London 1779-85, 5 voll.

Sui fisici inglesi, oltre il Lasswitz e il Cassirer (*Erkenntnispr.* cit.), v. Rosenberger, *I. N. u. seine physikalischen Prinzipien*, Leipzig 1893; Milhaud, *La philos. de N.*, in « Revue de Métaph. et de Morale », 1908; Bloch, *La philosophie de N.*, Paris 1908; Burrt, *The metaphysical foundation of modern science*, Cambridge 1925; Snow, *Matter and gravity in Newton's physical*

*philosophy*, Oxford 1926; D'Abro, *The evolution of scientific thought from Newton to Einstein*, New York 1927.

III

Oltre gli scritti etici cit. del Cudworth e del More:

Cumberland, *De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma summa, capita, ordo, promulgatio et obligatio e rerum natura investigantur, quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur*, London 1672.

Shaftesbury, *An enquiry concerning virtue, in two discourses*, London 1699 (ed. Ruska, Heidelberg 1904); *The sociable enthusiast*, 1705; *A letter concerning enthusiasm*, London 1708; *The moralists*, London 1709; *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour*, London 1709; *Soliloquy*, London 1710. Questi scritti con altri minori, sono rifusi in *Characteristics of men, manners, opinions, times*, London 1711, 3 voll. (ed. Robertson, London 1900, 2 voll.). Su di lui: Fowler, *Sh. and Hutcheson*, London 1882; Weiser, *Sh. u. d. deutsche Geistesleben*, Leipzig 1916; Bandini, *Shaftesbury*, Bari 1930; Croce, *S. in Italia* (in *Uomini e cose della vecchia Italia*, Bari 1927, I, pp. 272-309).

ALTRI MORALISTI: Clarke, *A discourse upon natural religion*. Mandeville, *The fable of the bees or private vices public benefits*, 1714 (1723, 1729, ecc.); n. ediz. del Kaye, Oxford 1924 (su di essa v. Croce, *Conversazioni critiche*, Serie 4ª, Bari 1932, pp. 41 sgg.); *Enquiry into the origin of moral virtue*, 1732. Butler, *Fifteen sermons upon human nature, or man considered as a moral agent*, London 1726; Balguy, *The foundation of moral goodness*, 1728. Hutcheson, *An enquiry concerning the original of our ideas, of beauty and virtue*, 1725; *Essay on the nature and conduct of the passions and affections*, London 1728; *A system of moral philosophy*, Glasgow 1755; *Opp.* 5 voll., Glasgow 1772. Wollaston, *The religion of nature delineated*, London 1722. Price, *Review of the principal questions and difficulties in moral*, London 1758. Ferguson, *Institutes of moral philosophy*, Edimb. 1769; *Principles of moral and political science*, Edimb. 1792. Paley, *The principles of moral and political philosophy*, London 1785. La maggior parte di questi scritti è stata raccolta e ristampata da Selby-Bigge, *British moralists (selections from writers principally of the eighteenth Century)*, 2 voll., Oxford 1897.

Per la dottrina morale di Hume, si veda la bibliografia di questo filosofo. Inoltre: Ad. Smith, *The theorie of moral sentiments*, London 1759; *The wealth of nations*, London 1776. Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, London 1780 (in Selby-Bigge); *Works*, ed. dal Bowring, in 11 voll. 1838-43; tr. fr. in 3 voll., Bruxelles 1840 [3].

Sui moralisti inglesi, si vedano Martineau, *Types of ethical theorie*, Oxford 1885 (1891 [3]), Fowler, *Shaftesbury and Hutcheson*, London 1882, e le *Opp. cit.* del Lyon, del Carrau, del Bandini, nonché gli scritti monografici su Locke, Berkeley, Hume.

Sull'ESTETICA INGLESE DEL '700: oltre i cenni sporadici nelle *Opp.* dello Shaftesbury (special. in *Advice to an author*), dello Hutcheson, dello Hume (specialm. *Of the standard of taste*), vedi Gerard, *Essai sur le goût*, tr. fr., Paris 1766; *Essay on genius*, London 1774. Beattie, *Essay on poetry ad music*, 1772; Burke, *A philosophical inquiry into the origin of our ideas on the sublim and beautiful*, London 1756 (*Works*, 1802, 1827, ecc.).

Sull'estetica: Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft*, Halle 1823; Croce, *Estetica* e *Ultimi saggi* cit.; Cassirer, *Aufklärung* cit.

Sulla storiografia: Bolingbroke, *Letters on the study and use of history*, London 1735 (1752 [2]); Priestley, *Lectures on history and general policy*, Birmingham, 1788.

I capolavori della storiografia inglese del '700 sono: Hume, *The history of England from invasion of J. Caesar to the revolution of 1688*, London 1763; Robertson, *History of the reign of the emperor Charles V*, London 1769; Gibbon, *History of the decline and fall of the Roman Empire*, London 1776-88. Del Gibbon hanno molto interesse anche *The autobiographies*, ed. Murray (tr. it. Pratesi, Macerata 1915).

Sulla storiografia: Fueter, *Histoire de l'historiographie moderne*, tr. fr., 1914; Croce, *Teoria e storia della storiografia* cit.

POLITICA: oltre gli scritti di Locke e di Hume, Priestley, *An essay on the first principles of government and of the nature of political, civil and religious liberty*, London 1768. Blackstone, *Commentaries of the laws of England*, Oxford 1765. Burke, *A vindication of natural society*, London 1756; *Reflections on french revolution*, London 1790. Paine, *The rights of man*, 1791. Godwin, *Inquiry concerning political justice*, London 1796.

Si veda in proposito, la mia *Storia del liberalismo europeo* cit., con la letteratura ivi citata.

IDEALISMO E MATERIALISMO. Burthogge, *Organum vetus et novum or a discourse of reason and truth*, London 1678; *An essay upon reason and the nature of spirits*, 1694; *The philosophical writings of R. B.*, ed. Landes, Chicago 1821. Norris, *Christian blessedness, or Discourses upon the beatitudes to which are added reflections upon a late essay concerning human understanding*, London 1690; *Essay towards the theory of ideal and intelligible world*, 2 voll., London 1701, 1704. Sergeant, *Solid philosophy asserted against the fancies of the Ideists*, 1697. Collier, *Clavis universalis or a new enquiry after truth, being a demonstration of the non existence or impossibility of an external world*, London 1713.

Brown, *Procedure, extent and limit of human understanding*, London 1729. Hartley, *Coniecturae quaedam de motu sensus et idearum generatione*, London 1746; *Observations on man, his frame, his duty and his expectations*, 2 voll., London 1749; ed. Priestley, 3 voll., 1801. Priestley, *Hartley's theory of human mind on the principles of association of ideas*, London 1775; *Disquisitions relating to matter and spirit*, London 1777; *The doctrine of philosophical necessity*, London 1777; *Free discussion of the doctrines of materialism*, Lond. 1778.

Sull'antitesi dell'idealismo e del materialismo, si vedano il libro cit. del Lyon e la lettera sul Berkeley.

Intorno alla polemica sull'immortalità dell'anima: Clarke, *Works*, London 1738, 4 voll.; Bentley, *Matter and motion cannot think or a confutation of atheism from the faculties of the Soul*, London 1692; Dodwell, *An epistolary discourse, proving from the Scriptures and the first Fathers, that the Soul is a principle naturally mortal*, London 1706; Norris, *A philosophical discourse concerning the natural immortality of the soul*, London 1708; Baxter, *Essay on the soul*, ecc., London 1682.

DEISMO: Toland, *Christianity not misterious, or a treatise shewing that there is nothing in the Gospel contrary to reason nor above it; and that no Christian doctrine can be properly call'd a mistery*, London 1696; *Letters to Serena*, London 1704; *Adeaisidemon*, Hag. Comt. 1709; *Pantheisticon*, Cosmopoli 1720. Collins, *A discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers*, London 1713; *Philosophical enquiry concerning human liberty and necessity*, London 1715; *A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion*, London 1724. Tindal, *Christianity as old as the creation: or the Gospel a re-*

*publication of the religion of nature*, London 1730. Bolingbroke, *The philosophical works*, London 1754, 5 voll. Pope, *Essay on man*, 1732.

ANTIDEISTI: Clarke, *A discourse concerning the being and attributes of God*, London 1716 (*Works*, II). Butler, *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature*, London 1736 (tr. fr., Paris 1821). Vedi inoltre le *Opp.* del Collier, del Berkeley e degli altri immaterialisti.

Sul deismo, Stephen, *English thought* cit.; Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre* cit. e la letteratura su Berkeley e Hume.

BERKELEY, *An essay towards a new theory of vision*, Dublin 1709; *A treatise concerning the principles of human knowledge*, Dublin 1710; *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, London 1713; *De Motu*, London 1721; *Alciphron: or the minute philosopher*, London 1732; *The theory of vision or visual language, shewing the immediate presence and providence of a deity, vindicated and explained*, London 1733; *The analist; or a discourse adressed to an infidel mathematician*, London 1734; *Siris. A chain of philosophical reflections and enquiries*, London 1744. Tra gli scritti postumi: *A commonplace book* (ed. Fraser, ed. Johnston, London 1930). Ediz. completa delle *Opp.*, Fraser, Oxford 1871 (1901 [2]); i *Principles* sono stati ripubblicati dal Jessop, London 1937. Tr. it.: *Trattato e Dialoghi* (tr. del Papini, in « Classici della filosofia moderna » del Laterza); *Alcifrone*, tr. del Boca, Torino 1932; *Gli appunti (commonplace book)*, del Rossi, Bologna 1924.

Letteratura su B.: Jessop, *A bibliography of G. B.*, Oxford 1934.

Si vedano in particolare: l'introduzione del Green all'ed. di Hume; Fraser, *Berkeley*, London 1881 (1901); Didier, *B.*, Paris 1911; Johnston, *The development of B.s philosophy*, London 1923; Levi, *La filosofia di G. B.*, Torino 1922; Olgiati, *L'idealismo di G. B. e il suo significato storico*, Milano 1926; Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford 1931; Dawes Hicks, *Berkeley*, London 1932; Amante, *Il problema degli spiriti finiti in B.*, Roma 1932; Luce, *Berkeley and Malebranche. A study in the origin of B.s thought*, London-Oxford 1934.

HUME, *A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, London 1739; *Essays, moral and political*, Edimb. 1741; *Philoso-*

*phical essays concerning human understanding*, London 1748; *An enquiry concerning the principles of morals*, London 1751; *Political discourses*, Edimb. 1752; *The history of England* cit.; *Four dissertations* (I. *The natural history of religion*; II. *Of the passions*; III. *Of tragedy*; IV. *Of the standard of taste*, London 1757); *Exposé succint de la contestation qui s'est élévée entre M. Hume et M. Rousseau*, London 1766; postumi: *Two Essays (on suicide and immortality)*, London 1777; *The life of D. H. written by himself*, London 1777; *Dialogues concerning natural religion*, London 1779, n. ediz. con introduz. di Kemp Smith, Oxford 1935; *Opp.* complete: *The philosophical works of D. H.* ed. by Green and Grose, in 4 voll., London 1874-75. Tr. it. delle *Ricerche sull'intelletto umano*, Prezzolini (« Classici della filos. moderna », Laterza); del *Trattato*, Carlini, Bari 1926 (estratti).

Su Hume: Jessop, *A bibliography of D. H. and Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to lord Balfour*, London 1938. Si vedano specialmente: l'introduzione del Green all'ed. cit.; Hendel, *Studies in the philosophy of D. H.*, Princeton 1925; Metz, *D. H. Leben und Philosophie*, Stuttgart 1929; Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford 1931; Laing, *D. H.*, London 1932; Laird, *Hume's philosophy of human nature*, London 1932; Della Volpe, *La filosofia dell'esperienza di D. H.*, 2 voll. Firenze 1933-35; Church, *H.s theory of the understanding*, London 1935; Maund, *H.s theory of knowledge*, London 1937.

La SCUOLA SCOZZESE del senso comune: Reid, *An enquiry into the human mind, on the principles of commonsense*, Edimb. 1764; *Essays on the intellectual power of man*, Edimb. 1785; *Essays on the active powers of man*, Edimb. 1788; *Works*, 1843, 1846; tr. fr. Jouffroy, Paris 1828-36. Stewart, *Elements of the philosophy of the human mind*, London 1792; *Outlines of moral philosophy*, Edimb. 1793; *Works*, Cambridge 1829, Edimb. 1854-58. Dauriac, *Le realisme de Reid*, Paris 1889; Sciacca, *La filosofia di T. Reid*, Napoli 1935.

V

LEIBNIZ. Una rassegna degl'innumerevoli scritti di Leibniz eccede i limiti di una nota bibliografica. Ci limitiamo perciò a dare un elenco delle raccolte principali di essi. *G. G. L. opera philosophica quae extant Latina, Gallica, Germanica omnia*, ed. Erdmann, Berol. 1840; *Oeuvres de L. publiées pour la première fois d'après*

*les manuscr. orig.*, par Fouchez de Careil, Paris, I-VII 1859 sgg. (1867 sgg., 2ª ed.); *Die philos. Schriften von G. W. L.*, herausg. von Gerhardt, in 7 voll., Berl. 1875-90 (I-III, lettere; IV-VII trattati e opuscoli); dello stesso editore, *Mathem. Schriften*, in 7 voll., Hannover 1843-63; *Hist.-politisch und Staatswissensch. Schriften*, ed. dal Klopp, Hannover 1864-84; *Deutsche Schriften*, ed. da Schmied-Kowarzik, Leipzig 1916; *Opuscules et fragments inédits*, ed. da Couturat, Paris 1903; *Rechtsphilosophisches aus L.s ungedruckten Schriften*, ed. dal Mollat, Leipzig 1885; *Leibnitiana elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, Kasan 1913; *Trois dialogues mystiques inéd. de L.*, ed. dal Baruzi (in « Rev. de Métaph. et de morale »). In corso di pubblicazione è la grande edizione dell'Accad. delle scienze di Berlino. Tr. it.: *Nuovi Saggi* (nei « Classici della filosofia moderna » del Laterza); *La Monadologia*, ed. dal Colorni, Firenze 1934; *La Monadologia* a cura di de Ruggiero (« Piccola bibl. filos. » del Laterza).

Bibliografia ragionata: Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalwissenschaft und Individualmetaphysik*, Halle 1925. Letteratura essenziale: Boutroux, *La Monadologie* (con importante introduz.), Paris 1881, più volte ristampata; Russell, *A critical exposition of the philos. of L.*, Cambridge 1900 (tr. fr. 1908); Couturat, *La Logique de L. d'après des documents inédits*, Paris 1901; Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissensch. Grundlagen*, Marburg 1902; Id.: *Das Erkenntnisproblem* cit.; Baruzi, *L., avec des nombreux textes inédits*, Paris 1909; Davillé, *Leibniz historien*, Paris 1909; Kabitz, *Die philos. des jungen Leibniz*, Heidelberg 1909; Piat, *Leibniz*, Paris 1915; K. Fischer, *Gesch. d. n. Philos. G. W. Leibniz' Leben, Werke u. Lehre*, 5ª ed. con appendice del Kabitz, Heidelberg 1920; Heimsoeth, *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz.* II. *Leibniz' Methode der formalen Begründung. Erkenntnislehre und Monadologie*, Giessen 1914; lo stesso: *Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt* (Kantst. XXI), Berlin 1926; lo stesso: *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Berlin 1922; Schmalenbach, *Leibniz*, München 1921; Carlotti, *Il sistema di L.*, Messina 1923; Wildon Carr, *Leibniz*, London 1929; Olgiati, *Il significato storico di Leibniz*, Milano 1929; Barié, *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, Padova 1933; Del Boca, *Finalismo e necessità in Leibniz*, Firenze 1936. Della letteratura dell'800, oltre i libri del Fischer e del Boutroux cit., si possono ancora consultare utilmente: Erdmann, *Leibniz u. die Entwicklung des Idealismus vor Kant*, Leipzig 1846; Feuerbach, *Darstellung Entwicklung u. Kritik d. L.schen Philos.*, Ansbach 1837; Nourrisson,

*La philos. de L.*, Paris 1860; Dillmann, *Eine neue Darstellung der L.schen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, Leipzig 1891. Fondamentale per la biografia è: Gurhauer, *G. W. Freiherr von Leibniz*, Bresl. 1846 [2].

VI

Sull'ILLUMINISMO FRANCESE, oltre le opp. gener. citate nel cap. I, vedi: Desnoisterres, *Voltaire et la société au XVIII^e^ siècle*, 8 voll., Paris 1867-76; Lanfrey, *L'Église et les philosophes au XVIII^e^ siècle*, 1879; Roustan, *Les philosophes et la société française au XVIII^e^ siècle*, Paris 1911; Faguet, *Les idéologues*; Sorel, *Les illusions du progrès*, Paris 1908; Gerbi, *La politica del Settecento*, Bari 1930.

Fontenelle, *Oeuvres*, Amsterdam 1744 (comprende: *Entretiens sur la pluralité des mondes*; *Histoire des oracles*; *Réflexions sur la poëtique*; *De l'existence de Dieu*; *De l'origine des fables*; *Digression sur les anciens et les modernes*; *Sur la poësie en général*; *Pensées sur l'homme*; *Pensées sur la philosophie*; *Éloge de Newton*); nuova ed., Amsterdam 1758-66, con la *Théorie des tourbillons cartésiens*. Su di lui: Laborde-Milaà, *Fontenelle*, Paris 1905; Carré, *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris 1932. Maupertuis, *Essai de philosophie morale*; *Essai de cosmologie*; *Discours sur les differentes figures des astres*, in *Oeuvres*, Berlin 1753, Lyon 1756, Dresd. 1782.

Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris 1721; *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, Paris 1734; *De l'esprit des lois*, Genève 1748; *Oeuvres*, ed. Laboulaye, Paris 1875-79 in 7 voll.; *Oeuvres inédites*, Paris 1892-1900. Su di lui: A. Sorel, *M.*, Paris 1887.

Sul PENSIERO ESTETICO, oltre gli scritti cit. del Fontenelle: Crousaz, *Traité du beau*, Amsterdam 1715; Dubos, *Réflexions critiques sur la poësie et la peinture*, Paris 1719 (1746 [5]); il frammento della voce *goût* del Montesquieu nell'*Encyclopédie*; Voltaire, *Essai sur le goût*; D'Alembert, *Réflexions sur l'usage et l'abus de la philosophie dans les matières de goût* (in *Oeuvres*, Paris 1805); Diderot, *Traité du beau* (in *Oeuvres* cit.). Sull'estetica, vedi le *opp.* del Baeumler, del Croce, del Cassirer cit.

VOLTAIRE. Tra le sue opere hanno interesse filosofico: le *Lettres philosophiques*, Amsterdam 1734 (con annessa la lettera *Sur les*

*pensées de Pascal*); il *Traité de métaphysique*, 1734; gli *Élements de la philosophie de Newton*, Amsterdam 1738; il *Dictionnaire philosophique* (comprendente, come s'è detto nel testo, il « *portatif* » e le *Questions sur l'Encyclopédie*); *Le philosophe ignorant*, 1766. Opere storiche: *Histoire de Charles XII*, 1731; *Siècle de Louis XIV*, Berlin 1751; *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'Histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (pubblicato per la prima volta all'Aja e a Berlino, nel 1754 col titolo di *Abregé d'histoire universelle*, e concepito originariamente come una continuazione del *Discorso sulla storia universale* di Bossuet. Perciò vi mancava tutta la storia antica; ma, poiché la sua opera era poco congruente con quella di Bossuet, egli vi premise in seguito delle considerazioni sulla parte mancante, sotto il titolo di *Philosophie de l'histoire* [1756 e 1769]). Col *Précis du Siècle de Louis XV*, che compose nel 1755, egli completò la storia generale dalle origini all'età contemporanea. Numerose ed. complete delle opere; fondamentale quella del Beucheot, più volte ristampata.

Su Voltaire, oltre l'*op. cit.* del Desnoisterres, vedi Lanson, *Voltaire*, Paris 1906 (1910); Pellissier, *V. philosophe*, Paris 1908; Brandes, *V.*, 2 voll., Berlin 1823; Maurois, *V.*, Paris 1935; Noyes, *V.*, London 1936; Craveri, *V. politico dell'Illuminismo*, Torino 1937.

VII

Sul materialismo: Lamettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, à La Haye 1745; *L'homme machine*, Leyden 1748; *L'homme plante*, Potsdam 1748; *L'art de jouir ou l'école de la volupté*, Potsdam 1751; *Vénus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine*, Potsdam 1751. Bonnet, *Essai de pshycologie ou considérations sur les opérations de l'âme*, Leiden 1754; *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, 1775 [3]; *La palingénésie philosophique*, 1769; *Oeuvres*, Neufchâtel 1779-83, in 8 voll. Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Londres 1770; *Le bon sens ou les idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres 1772; *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique*, Londres 1773; *La morale universelle*, Amsterdam 1776, ecc. Helvétius, *De l'esprit*, Paris 1758; *De l'homme de ses facultés et de son éducation*, Londres 1772; *Le progrès de la raison dans la recherche du vrai*, London 1775.

Sui materialisti, vedi Lange, *Geschichte des Materialismus*, Leipzig 1866.

Problemi della sensibilità: Per le due lettere di Diderot e gli scritti di Condillac, vedi in seguito. Inoltre: Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris 1749 sgg. Robinet, *De la nature*, Amst. 1761-66.

CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amst. 1746; *Traité des systèmes*, Amst. 1749; *Traité des sensations*, Paris 1754; *Traité des animaux*, Amst. 1755; *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, 13 voll., Parme 1769-73; *Logique*, Paris 1780; *La langue des calculs*, Paris 1798; *Oeuvres complétes*, Paris 1798, in 23 voll. Tr. it. del *Trattato delle sensaz.* a cura del Carlini (nella « Piccola bibl. filos. » del Laterza). Sul Condillac, vedi la lunga introduzione premessa dal Picavet al *Traité des sensations* (I.re partie), Paris 1885.

VIII

*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, in 28 voll., Paris 1751-72; supplem. in 5 voll., Amst. 1776-77; *Table analytique*, in 2 voll., Paris 1780. Sull'Enciclopedia: Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris 1829; Le Gras, *Diderot et l'Encyclopédie*, Amiens 1928; Cazes, *Grimm et les Encyclopédistes*, Paris 1933.

DIDEROT, *Essai sur le mérite et la vertu*, 1745; *Pensées philosophiques*, La Haye 1746; *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voyent*, London 1749; *Lettres sur les sourds et muets*, 1751; *Pensées sur l'interprétation de la nature*, London 1754; *Entretien entre Diderot e d'Alembert; Rêve de d'Alembert; Supplement au voyage de Bougainville; Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, questi ultimi scritti pubblicati postumi nella ediz. delle *Opp.* complete di Parigi 1875. Su Diderot, oltre la bibliografia già citata a proposito dell'Enciclopedia, vedi: Reinach, *Diderot*, Paris 1894; Scheyer, *Diderot als universaler Denker*, Berlin 1932; M. Guglielmi, *L'evoluz. del pensiero filosofico di Diderot* (in « Archivio storico della filosofia italiana », 1940).

D'ALEMBERT, *Traité de dynamique*, Paris 1743; *Discours préliminaire sur l'Encyclopédie; Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Paris 1752, 1770; *Essai sur les Éléments de philosophie*, Paris 1759; *Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires*, Paris 1805, in 18 voll., 1821 ecc.; *Oeuvres et corresp.*

*inédites*, con introd. di Henry Paris 1887. Turgot, *Oeuvres*, Paris 1913. Sui fisiocratici, vedi la mia *Storia del liberalismo europeo* e la relativa bibliografia. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris 1794.

IX

ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts sur la question proposée par l'Académie de Dijon*, Paris 1750; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amst. 1755; *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, 1761; *Du contrat social ou principes du droit politique*, Amst. 1762; *Émile ou sur l'éducation*, 1762; *Confessions*. Altri scritti minori, nelle collezioni delle *Opp.*, Paris 1764, 1820, 1868; *Correspondance génér.*, Paris 1924-34, in 20 voll.

Su Rousseau: Höffding, *R. u. s. Philosophie*, Stuttgart 1897; Geiger, *J. J. R.*, Leipzig 1907; Lemaitre, *J. J. R.*, Paris 1907; Faguet, *Vie de R.*, Paris 1911; Fonségrive, *R.*, Paris 1913; Hatzfeld, *J. J. R.*, München 1922.

*Indice dei nomi*

*Indice generale*

# UL

volumi pubblicati

1/2 **Denis Mack Smith** Storia d'Italia dal 1861 al 1958

3 **Eugenio Garin** L'umanesimo italiano

4 **Rocco Scotellaro** L'uva puttanella. Contadini del Sud

5 **Gaetano Mosca** Storia delle dottrine politiche

6 **Federico Chabod** Storia dell'idea d'Europa

7 **George F. Moore** Il Cristianesimo

8 **A. J. P. Taylor** Le origini della seconda guerra mondiale

9 **Antonio Labriola** La concezione materialistica della storia, a cura di E. Garin

10 **George F. Moore** L'Islamismo

11 **Luigi Russo** Personaggi dei Promessi Sposi

12/13 **Angelo Tasca** Nascita e avvento del fascismo

14/16 **Francesco De Sanctis** Saggi critici, a cura di L. Russo

17 **Tullio De Mauro** Storia linguistica dell'Italia unita

18 **Ladislao Mittner** L'espressionismo

19 **Luigi Chiarini** Arte e tecnica del film

20 **Dina Bertoni-Jovine** Storia dell'educazione popolare in Italia

21 **Eugenio Garin** Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano

22 **Le Corbusier** Maniera di pensare l'urbanistica

23 **Giorgio Abetti** Esplorazione dell'universo

24/25 **Federico Chabod** Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896

26/27 **Giovanni Boccaccio** Il Decameron, a cura di C. Salinari

28 **Luigi Russo** Machiavelli

29 **Leo Spitzer** Critica stilistica e semantica storica

30/31 **Helmut Berve** Storia greca

32 **D'Alembert-Diderot** La filosofia dell'Encyclopédie, a cura di P. Casini

33/34 **Eugenio Garin** Cronache di filosofia italiana. 1900-1943

35 **Ernesto Rossi** Padroni del vapore e fascismo

36/37 **Immanuel Kant** Critica della ragion pura, trad. di G. Gentile e L. Lombardo-Radice, rivista da V. Mathieu

38 **Natalino Sapegno** Ritratto di Manzoni

# UL

volumi pubblicati

# UL

volumi pubblicati

Guido de Ruggiero

# STORIA DELLA FILOSOFIA

via Dante 51 Bari